ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತೋರುನೋಟ

ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.



ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತೋರುನೋಟ

ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತೋರುನೋಟ

ಡಾ. ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.

ರಚನ ಪ್ರಕಾಶನ
791/5, 25/7ನೇ ಕ್ರಾಸ್,
ಹೆಬ್ಬಾಳ್ 2ನೇ ಹಂತ, ಮೈಸೂರು–17

KANNADA SAMSHODHANEYA TORUNOOTA

Written by
Dr. Keshavasharma .K
Proffessor
Kannada Dept.
Kuvempu University, Jnanasahydri
Shankaragatta, Shimoga-577451
Mob: 9448730611
email: dr.keshavasharma.k@gmail.com

Published by
Rachana Prakashana
791/5, 25/7th Cross
Hebbal 2nd Stage, Mysore - 570017

ISBN: 978-93-85120-90-9

First Impression : 2016

Copies : 1000
Page : x + 262 = 272
Price : ₹ ***205/-***
Paper used : 70 gsm Maplitho
D.T.P. : Anukshana Creations
Cover Page Design : Kiran
Printed at : Kamal Impressions, Mysore

ಅರ್ಪಣೆ

ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವ
ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ

KANNADA SAMSHODHANEYA TURUNOOTA

Written by
[illegible]

Kannada Dept.
Kuvempu University, Jnanasahyadri
Shankaraghatta, Shimoga-577451
Mob: 9448730611
email: [illegible]@gmail.com

Published by
Rachana Prakashana
791/5, [illegible] Cross
[illegible], Mysore - 570017

ISBN: [illegible]

[illegible]

Printed at : [illegible]

ಲೇಖಕರ ಮಾತುಗಳು

ಈ ಕೃತಿಯು ಮೊದಲು ಒಂದು ಸುಧೀರ್ಘವಾದ ಲೇಖನ ರೂಪವಾಗಿ ಸುವರ್ಣ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಮಾನ್ಯರಾದ ಪ್ರೊ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ; ಎಲ್.ಹನುಮಂತಯ್ಯ, ಎಚ್.ಎಲ್.ಪುಷ್ಪ ಅವರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈವತ್ತು ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲರ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದು ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರೊ.ಜೋಗನ್ ಶಂಕರ್, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿಯ ಕುಲಪತಿಗಳು, ಡಾ.ಪಿ.ವಿ ಭಂಡಾರಿಯವರಿಗೆ, ಇದರ ಕರಡು ತಿದ್ದಿದ ಪುಷ್ಪಕಾಮತ್ ಮತ್ತು ವಿಜಯಕುಮಾರ್.ಹೆಚ್.ಜಿ ಅವರಿಗೆ, ಬೆರಳಚ್ಚು ಮಾಡಿದ ಅರ್ಪುದ ಮೇರಿ ಅವರಿಗೆ, ಸಬಿತ; ನಹುಷ; ನಿಯತಿಯರಿಗೆ, ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಸ್ನೇಹಿತರಾದ ಓಂಕಾರಪ್ಪ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಕೇಶವಶರ್ಮ ಕೆ.

ಪರಿವಿಡಿ

✦

ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ದಿಕ್ಕು ದೆಸೆಗಳು

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಥೆ, ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಬಗೆಗೆ ನಡೆದಷ್ಟು ವಿಚಾರ ಸಂಕಿರಣಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಇದು ಕುತೂಹಲದಾಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯದಿರುವುದು ಖೇದದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆದಷ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯು ನಡೆಯದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳು ಇವೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಶುಷ್ಕ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ನಾವು 'ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಉನ್ನತ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಒಂದು ವಿಷಯದ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಾವು 'ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ಎಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಬರವಣಿಗೆಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಗಂಭೀರತೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೂಡಾ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ರೂಪವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಾವು ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ.

'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು 'ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ಸಂಶೋಧಕರೆಂದರೆ ಹಳೆಯದನ್ನು

ಹುಡುಕುವವರು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಬಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚೆಯಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಕೂಡಾ ಇದುವೇ.

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬ ಪ್ರಕಾರವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಸಂಶೋಧನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಕೈಗೂಸು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಈ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಪಲ್ಲಟದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಲ್ಲಟವು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣವು ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಪರಿಶ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ 'ವಿಶೇಷ ತಜ್ಞತೆ' 'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಹಳೆಯದನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ.

ಕಾಳಿದಾಸನನ್ನು, ಪಂಪನನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದ ಮೂಲಕ ಓದುವುದೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು. ಹಳೆಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಭಿಮಾನ ಪೂರ್ವಕ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಮತ್ತು ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಮರಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಈ ರೀತಿ ಮರಳುವುದು ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿದ್ರೋಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಓದುವಿಕೆಯೂ ಕೂಡಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪಿನ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಅದು ಬರೀ ವಿಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಗವಾಯಿತು. ಉದಾ: ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕ್ರಮಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು:

1 ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಇರುವ ಸಂಗತಿಯ ವಿವರಣೆ.

2. ಸಂಶೋಧಕನು ತನ್ನ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು.

3 ಸಾರ ರೂಪಿ ಕ್ರಮ

4 ತನ್ನ ಎದುರು ಯಾವುದು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಫಲಿತವೆಂಬಂತೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು.

5 ಮಂಡನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

6 ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

7 ಬಾಹ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ.

8 ವಿಷಯವನ್ನು ಸರಳೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಅಪಾಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ.

9 ಯಾವುದು ಎದುರು ಇದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ವಿವರಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

10 ಯಾವ್ಯದೇ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ತೌಲನಿಕತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಪಶ್ಚಿಮದ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರಾ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ. ಜ್ಞಾನದ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ನಡೆದಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನದ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡ ಕ್ರಮವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನರೂಪಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಮಾಡಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಿ–ವಿಧಾನಗಳನ್ನು

ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದೆಡೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪರಿಕರಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ', ಅನಂತನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ'ದ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ' ಮುಂತಾದ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು 'ಕವಿಕೇಂದ್ರಿತ'ವಾದುದು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಂಜಸವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಕವಿಚರಿತೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ಇರಾದೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಕವಿಚರಿತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಗೌರವ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲವಿದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಅದರ ಜೊತೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಂಡ ಐತಿಹ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸವು ಶುರುವಾಯಿತು. ಉದಾ : ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ 'ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರ', ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಬರೆದ 'ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಲೇಖನಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ 'ಸಂಸ್ಕಾರ ವಿಶೇಷ'; 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಆನಂದ ಸಹೃದಯರಿಗೂ ಕೃತಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾದ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರು 'ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತ'ಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿ ಕೂಡಾ ಈ ಬಗೆಯದು.

'ಕವಿ' 'ಕೃತಿ'ಗೆ ಇರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತನ್ಮಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ರೀತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಹಂದರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರು. ಇದು ಮರಳಿ 'ಭಾರತೀಯತೆ' ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಳಿಯ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು:

ತಸ್ಯಾತ್ಯ ಜೋ ದಕ್ಷಿಣ ಬಾಹುದಂಡ ಚಂಡಾಸಿಧಾರಾಹತ ವೈರಿಷಂಡಃ
ಬಲಾದ್ಗ ಹೀತಾಖಿಳವೆಂಗಿದೇಶಃ ಪಾತಿ ಸ್ಮ ಪೃಥ್ವೀಮರಿಕೇಸರೀಶಃ

• *ವೇಮುಲವಾಡ ಶಾಸನ ಶ್ಲೋಕ ೫*

ಸಕಳಿಂಗತ್ರಯಾಂ ವೆಂಗಿಂ ಯೋವತಿ ಸ್ಮ ಪರಾಕ್ರಮಾತ್
ಪುತ್ರೋ ಜಯಶ್ರೀಯಃ ಪಾತ್ರಂ ತಸ್ಯಾಸೀದರಿಕೇಸರಿ

• *ಪರಭಣಿ ಶಾಸನ, ಶ್ಲೋಕ ೪*

ನಿರುಪಮದೇವನ ರಾಜ್ಯದೊ
ಳರಿಕೇಸರಿ ವೆಂಗಿ ವಿಷಯಮಂ ತ್ರಿಕಳಿಂಗಂ
ಬೆರೆಸೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಗರ್ವದ
ಬರೆಯಿಸಿದಂ ಪೆಸರನಖಿಳದಿಗ್ಭಿತ್ತಿಗಳೊಳ್

– ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ.

ನಮ್ಮ ಪಂಪ ಮಹಾಕವಿಯ ಹಿರಿಯರು ಪರಂಪರೆವಿಡಿದು ನೆಲಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನಾಡು ವೆಂಗಿಮಂಡಲದೊಳಗಿನ ವೆಂಗಿಪಳು. ಆಂಧ್ರರು ವೆಂಗಿಪಳುವನ್ನೆಂದೋ ಗಿಳಂಕರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರು. ವೆಂಗಿಯೆಂಬ ಹೆಸರೊತ್ತಿದುದೆಲ್ಲ ಆಂಧ್ರರ ಸೊತ್ತಾಗಿ ಹೋಯಿತು. ಹೋಗಲಿ: ನಾಡು ಎಂಬುದು ಬಲವಿದ್ದವರ ಸೊತ್ತು ಎನ್ನುವ ಈ ಭರತಖಂಡವೆಲ್ಲ ಆಂಗ್ಲೇಯರದಾಗಲಿಲ್ಲವೆ? ಈಗ ಆಂಧ್ರವಿದ್ವಾಂಸರ ದೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಪಂಪನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. 'ಆಂಧ್ರಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಶೋಧಕ ಸಂಘ' ದಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತವಾಗುವ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ವೆಂಗಿಪುರದ ಆಂಧ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಪಂಪನು ಚಾಳುಕ್ಯವಂಶದ ಎರಡನೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಆಸ್ಥಾನವನ್ನೊಂದಿದವನು' ಎಂದು ಲೇಖಕರೊಬ್ಬರು ಬರೆದೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಪನು ಆಂಧ್ರಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬುದನ್ನು ಲೇಖಕ ಮಹಾಶಯರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಸುವುವ ಗೋಡವೆಗೇ ಹೋಗಿಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆ? ವೆಂಗಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದುದೆಲ್ಲ ಆಂಧ್ರಾಂತರ್ಗತವಾದುದು. ಅದರಿಂದ ಆ ವೆಂಗಿಯಲ್ಲಿದ್ದವರು ಆಂಧ್ರರಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಎಂದು ಅವರ ಊಹೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಿದೆ. (ನೋಡಿ: ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ 2006, ಪು. 15) ಪಂಪನೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿರುಳು; ಅದ್ವಿತೀಯ ಮಹಾ ಕವಿ; 'ಚತುರಂಗಬಲ ಭಯಂಕರಣ', 'ನಾಡೋಜ', ಯಾವ ನಾಡಿನಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿ ಇಂಥ ವಿಭೂತಿಪುರುಷರು ದಯಿಸಿದರೆ ಪುಣ್ಯಪರಿಪಾಕವದು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸುಸಂಸ್ಕೃತರಾದ ಆಯಾ ನಾಡವರು ಅದರಿಂದೆಚ್ಚರವಡೆಯದಿರಲಾರರು. ಕಾಳಿದಾಸನಿಂದ ಉದ್ಬುದ್ಧವಾದ ನಮ್ಮ ಭಾರತವರ್ಷ, ಷೇಕ್ಸ್ಪೀಯರನ್ನು ಹಾಡಿ ಹುರುಪ್ಪೊಂದಿದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡು, ಮೊದಲಾದ ದೇಶಗಳೆ ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಹಿಂದಿನ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲವನ್ನು ಹದವಡೆಯಿಸಿ ಅಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿ, ಮುಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸುವ ಉತ್ತಮ ಕೃಷಿಕರೆಂದರೆ ಮಹಾಕವಿಗಳು. ನಮ್ಮ ಪಂಪನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಕೃಷಿಕರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಅವನ ಹಿರಿಯರ ಹುಟ್ಟೂರು. 'ವೆಂಗಿಪಜು'. ಆದರೆ ಅವನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ, ಬೆಳೆದು ಬಾಯ್ದೆರೆದ ನಾಡಾವುದೆಂಬುದರ ನೆಡುಗುರಿ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಪುಲಿಗೆರೆಯೇ ಆ ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಟ್ಟೇನೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಇಡಿಗಟ್ಟು ಇನ್ನೂ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ 2006, ನಾಡೋಜ ಪಂಪ ಸಂ.ಎಂ ಕೇಶವಭಟ್ಟ, ಪು.150) ಇದು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು:

ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿದ್ದರೆ ಆಗ ತಾನೇ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದರು. ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರದ ಬಳಕೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಕಣ್ಣೆದುರು ಇಲ್ಲದಿರುವ ಓದುಗರನ್ನು ಅದು ಮುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಓದುಗರ ಸ್ಥಾನವು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೃತಿಕಾರನ ಸ್ಥಾನವೂ ಕೂಡಾ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಅನೇಕ ಹಳೆಗನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳು 'ಕೃತಿ ಸಂಪಾದನೆ' ಮತ್ತು ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದವು.

ಕೃತಿ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ ಕೆಲಸಗಳು ಸುಲಭವಾದುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾದುದು.

೧. ಕೃತಿ ಸಂಪಾದನೆಯು ಸಂಶೋಧಕರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

೨. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಅನೇಕ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಇರುವಾಗ ಒಂದನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಪಠ್ಯ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧಕರು ಅದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ

ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ 'ಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಷರಗಳು ಕೆಲವು ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಷರ ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಪ್ರತಿ, ಅಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

೪. ತಾಳೆಗರಿ ಓಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿಗಳು ಮುದ್ರಣರೂಪಕ್ಕೆ ತರುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ 'ಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಪರಿಭಾಷೆಯೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನಾ ಶಾಸ್ತ್ರ.

೫. ಸಂಪಾದಕರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸಕ್ತಿ, ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಜ್ಜುಗೊಳಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಾಕ ಪಠ್ಯ ಎಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಬದಲಿಗೆ 'ಒಂದು ಪಠ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು. ಸಂಶೋಧಕರು ಹಳೆಯ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ತರುವಾಗ 'ಬಹುಪಠ್ಯ' ತಪ್ಪಿ ಹೋದವು.

೬. ಮುದ್ರಣ ಬಂಡವಾಳವು ಏಕರೂಪಿ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಉದಾ : ನಮಗೀಗ ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಾರತ ಕಥಾ ಮಂಜರಿ ಅಧಿಕೃತ ಪಠ್ಯ.

೭. ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಪಾರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

೮. ಸಂಪಾದಕರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿ ತಯಾರಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕೃತಿಯ ಪ್ರವೇಶದ ಕುರಿತು ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಕೂಡಾ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಗವಾಯಿತು.

೯. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಪಾದಕರು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದರು.

೧೦. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಸಮ್ಯಕ್ ಶೋಧನೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿವರಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದರು.

ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮೊದಲ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಸಂಪಾದನೆ:

ಕವಿಯ ಕಾಲ ಅವನ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದವು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗಿತು. 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ'ಯು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ; ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದವು. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವವರು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು.

೧. ಸಂಶೋಧಕನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠನಾಗಿರಬೇಕು.

೨. ಅವನು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು.

೩. ಸಂಶೋಧಕ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

೪. ಪ್ರಮೇಯ – ಪ್ರಯೋಗ – ಫಲಿತಾಂಶ ಇವು ಮುಖ್ಯ. ಫಲಿತಾಂಶ ನಿಖರವಾಗಿರಬೇಕು.

ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ತರ್ಕದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಬೇರೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಬೇರೆ – ಸಂಶೋದನೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಪಂಚತಂತ್ರದ ಕುರಿತು ಶಾಮರಾಯರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ದುರ್ಗಸಿಂಹನು ಪಂಚತಂತ್ರವನ್ನು ಚಂಪೂರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಗ್ರಂಥದ ಆದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಕವಿಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ–ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಿಸುಕಾಡನಾಡಿನ ಸೈಯಡಿ ಎಂಬ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ "ತರ್ಕ", ವ್ಯಾಕರಣ, ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಭರತ ವಾತ್ಸ್ಯಾಯನಾದ್ಯಶೇಷ ವಿದ್ಯಾ ಸಮುದ್ರತರಣ ಗುಣೈಕ ಪುಣ್ಯ"ನಾದ ದುರ್ಗಮಯ್ಯನೆಂಬ ಧರಾಮರಾಗ್ರಗಣ್ಯನಿದ್ದನು. ಈತನ ಮಗ "ದೇವ, ದ್ವಿಜ, ಗುರು, ಜನಪದ ಸೇವಾನಿರತ"ನಾದ ಈಶ್ವರಾರ್ಯ. ಈ ಈಶ್ವರಾರ್ಯನಿಗೂ, ಈತನ ಮಡದಿ ರೇವಾಂಬಿಕೆಗೂ ಮಗನಾಗಿ ಜನಿಸಿದವನು ಕವಿ ದುರ್ಗಸಿಂಹ. ಈತನು ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವನು, ಗೌತಮ ಗೋತ್ರದವನು. ಮಹಾಯೋಗಿಗಳಾದ ಶಂಕರಭಟ್ಟರು ಈತನ ಗುರುಗಳು. "ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ ಕುಲತಿಲಕ", "ಕೀರ್ತಿ ವಿದ್ಯಾಧರ", "ಚೋಳ ಕಾಲಾನಲ" ಇತ್ಯಾದಿ ಬಿರುದುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಒಂದನೆಯ ಜಯಸಿಂಹ ಜಗದೇಕಮಲ್ಲ ರಾಜನಲ್ಲಿ "ಶ್ರೀಗಂಡ ಭೂರೀಶ್ರಯ"ನೆಂಬ ಬಿರುದುಳ್ಳ ಸಿಂಹ ಸನ್ನಾಹನೆಂಬ ದಂಡನಾಯಕನಿದ್ದನು. "ತಚ್ಚರಣ ಕಮಲಭೃಂಗ"ನಾದ

ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯು ದುರ್ಗಸಿಂಹನಿಗೆ ಜಗದೇಕಮಲ್ಲನಲ್ಲಿ ಸಂಧಿ ವಿಗ್ರಹಿಯ ಪದವಿಯನ್ನು ಕೊಡಿಸಿದನು. ದೊರೆಯ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾದ ಕವಿ ಸುಖಜೀವನವನ್ನು ಬಾಳಿದುದಲ್ಲದೆ, ದೈವಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿದೂರಿನಲ್ಲಿ ಹರಿಹರ ಭವನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಕೀರ್ತಿಶಾಲಿಯಾದನು.

ಜಗದೊಳ್ ಪತಿಹಿತದೆಡೆಯೊಳ್
ನೆಗಳ್ದನಜನೊನೇಕದಂತನಿಂ ಪವನಜನಿಂ
ಖಗರಾಜನಿನೀ ದುರ್ಗಂ
ದ್ವಿಗುಣಂ ತ್ರಿಗುಣಂ ಚತುರ್ಗುಣಂ ಪಂಚಗುಣಂ.

ಕವಿಯು ತನ್ನಗ್ರಂಥದಮೂಲದ ಮಹತ್ತನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಗಿರಿ ತನೂಜೆಯು ಶಿವನನ್ನು ಕುರಿತು "ದೇವ ನೀನೆನಗೊಂದಪೂರ್ವಮಪ್ಪ ಕಥೆಯಂ ಪೇಳಲ್ವೇಳ್ಪುದೆನೆ" ಪರಶಿವನು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಆಕೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದನು. ಆಗ ಪುಷ್ಪದಂತನೆಂಬ ಗಣಪ್ರಧಾನನು ಅದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಕೇಳಿದನು. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಆತನು ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗುಣಾಢ್ಯನೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ, ತಾನು ಶಿವನಿಂದ ಕೇಳಿದ್ದ ಕಥೆಯನ್ನು ಪೈಶಾಚಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ಕಥೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಳಿದನು. ಅವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ವಸುಭಾಗ ಭಟ್ಟನೆಂಬ ಕವಿ "ಆ ಕಥಾಸಮುದ್ರದೋಳ್ ಪಂಚರತ್ನಮಪ್ಪೈದು ಕಥೆಗಳನಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಪಂಚತಂತ್ರಮೆಂದು ಪೆಸರಿಟ್ಟು ಸಮಸ್ತ ಜಗಜ್ಜನೋಪಕಾರಾರ್ಥಂ ಪೇಳ್ದನ್".ಆ ವಸುಭಾಗ ಭಟ್ಟ ಕೃತಿಯಂವಸುಧಾಧಿಪ ಹಿತಮನಖಿಲವಿಬುಧಸ್ತುತಮಂ (ಪುಟ.129)

ಪೊಸತಾಗಿರೆ ವಿರಚಿಸುವೆಂ
ವಸುಮತಿಯಾಳ್ ಪಂಚತಂತ್ರಮಂ ಕನ್ನಡದಿಂದ

ಎಂದು ಕವಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. (ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ಪುಟ.128–129)

ಪಂಚತಂತ್ರದ ಐದು ಕತೆಗಳು ಐದು ರೀತಿಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆಯೆಂದು ತ.ಸು.ಶಾಮರಾಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ:

ಸೌರೂಪ್ಯಪುರದ ರಾಜನಾದ ಅಮರಶಕ್ತಿಯು ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರಿಗಳಾದ ತನ್ನ ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಹಾದಿಗೆ ತರಲು, ವಸುಭಾಗ ಭಟ್ಟನನ್ನು ಬೇಡಿದನಂತೆ. ಆತನು "ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಾಭಿಪ್ರಾಯೋಪಾಯಂಗಳಪ್ಪುವೈದು ಕಥೆಗಳಂ ಪೇಳ್ದು, ತಿಳಿಪಿ, ರಾಜಪುತ್ರರಂ ಸತ್ಪಾತ್ರರಂ ಮಾಡಿ ತಾನುಂ ಸ್ವಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಯೊಳ್ ಕೂಡಿದಂ." ಆ ಐದು ಕಥೆಗಳೂ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಐದು ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ.–1)

ಅತಿ ಸ್ನೇಹಿತರೊಳ್ ಪೃಥಗ್ಭಾವಂ ಮಾಳ್ಪುದು ಭೇದವೆಂಬುದು. 2) ಎಂತು ನಂಬದರಂ ನಂಬುವಂತೆ ನುಡಿದೊಡಂಬಡಿಸಿಯೊಳಪೊಕ್ಕು ನೆಗಳ್ವುದು ವಿಶ್ವಾಸಮೆಂಬುದು. 3) ಆವ ಕಾರ್ಯಮುಮಂ ವಿಚಾರಪೂರ್ವಕಮಲ್ಲದೆ ನೆಗಳಿಲಾಗದೆಂಬುದಳಿಪುವುದು ಪರೀಕ್ಷೆಯಂಬುದು. 4) ಅನ್ಯರೆಲ್ಲರುಮನತಿಸ್ನೇಹದಿಂ ತನ್ನವರಂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ವುದು ಮಿತ್ರಕಾರ್ಯಮೆಂಬುದು"–ಈ ಐದು ತಂತ್ರಗಳೂ ಪಿಂಗಳಕನೆಂಬ ಸಿಂಹಕ್ಕೂ ಸಂಜೀವಕನೆಂಬ ಎತ್ತಿಗೂ ನಡೆದ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಷಯವನ್ನು ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿರುವ ಸಮ್ಮೋಹನಶಕ್ತಿಯ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ನೋಡಿ! (ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ –ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಪಂಚತಂತ್ರ–ತ.ಸು.ಶಾಮರಾಯರು ಪುಟ.130)

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಯಾವುದೋ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಅದರ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. 'ಕಾವ್ಯದ ಅನಾದರ' (ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ – ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ) ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣವಿದು. ರವೀಂದ್ರನಾಥ ಟಾಗೋರರು ಕೂಡಾ ತೌಲನಿಕ ವಿವೇಚನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧಕರು ಈ ಹಾದಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಉದಾ: ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರ ಲೇಖನಗಳು ಮತ್ತು ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ 'ಭವನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯ' 'ಲಘಿಮಾಕೌಶಲ' ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಬೇಂದ್ರೆ, ತ.ಸು. ಶಾಮರಾವ್, ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ ಡಿ.ವಿ.ಜಿ., ಶಂಬಾಜೋಶಿ ಮೊದಲಾದ ಸಂಶೋಧಕರು ಕನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಶೋಧಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ ಹಾಗೂ ಕೃತಿಗಳೇ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾಡಿದ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಎರಡು ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಬಹುದು: ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡೂ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ನೆಲೆಗಳು. 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' (ಮುಳಿಯ) 'ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರದೇವ' (ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್.) ಮೊದಲಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ' (ಕುವೆಂಪು), 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ' (ಕುವೆಂಪು)

ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ 'ಕನ್ನಡ ನಾಡೂ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ' (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ) ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಚತುರ್ಮುಖ ಸೌಂದರ್ಯ'ದಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮೂರನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಇವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನವು ನಡೆದಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಾಡೋಜಪಂಪದ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನ ನೋಡಬಹುದು:

ಹಳೆಗನ್ನಡದ 'ಪ' ಕಾರವು ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಹ' ಕಾರವಾಗುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಹಳೆಗನ್ನಡದ 'ಹ' ಕಾರವು ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ, ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಹ' ಕಾರವು ತದ್ಭವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ 'ಪ' ಕಾರವಾಗುವುದು ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ದೃಷ್ಟಾಂತ ಗಳನ್ನೀಕ್ಷಿಸಿರಿ.

1. ಹಳಗನ್ನಡದ 'ಪ' ಕಾರವು ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಹ' ಕಾರವಾಗುವುದಕ್ಕೆ: ಪೀರ್= ಹೀರ್, ಪಲ್ = ಹಲ್ಲು, ಪೇಳ್ = ಹೇಳು.

2. ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಪ"ಕಾರವು ತದ್ಭವವಿಲ್ಲಿ 'ಹ'ಕಾರವಾಗುವುದಕ್ಕೆ; ಪಣ=ಹಣ, ಪ್ರಮಾಣ=ಹವಣು, ಪೂರಣ =ಹೊರಣ

3. ಹಳೆಗನ್ನಡದ 'ಹ' ಕಾರವು ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಪ' ಕಾರವಗದುದಕ್ಕೆ ಹಿಗ್ಗು = ಪಿಗ್ಗು ಎಂದಾಗದು. ಹಾದಿ = ಪಾದಿ ಎಂದಾಗದು (ಇದು 'ಪಥ' ಎಂಬುದರ ಅಪಭ್ರಂಶವೇ ಆಗಿರಬಹದು. ಆದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಹಾದಿ' ಯಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ 'ಪಾದಿ'ಯಲ್ಲ) ಹೇವ = ಪೇವ ಎಂದಾಗದು

4. ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಹ' ಕಾರವು ಕನ್ನಡ ತದ್ಭವದಲ್ಲಿ 'ಪ' ಕಾರವಾಗುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಸಾ = ಪಿಂಚಿ ಯಾಗದು (ಹಂಸ'ವು 'ಅಂಚೆ'ಯಾದಂತೆ) ಹಾನಿ = ಪಾನಿಯಾಗದು ಹಯ=ಪಯವಾಗದು . ಆದರಿಂದ 'ಹನೂಮಾನ್ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದವು, 'ಹನುಮ ಎಂದಾಗಿ, ಅಪ್ಪ ಪದದೊಡಗೂಡಿ ಹನುಮಪ್ಪ ನೆನ್ನಿಸಿ 'ಹಂಪ'ನಾಗಿ ರೂಪಸಿಬಹುದಲ್ಲದೆ. 'ಪಂಪ' ಎಂದದೆಂದೇ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡದ 'ಪಂಪ' ಪದವೇ ಮತ್ತೆ 'ಹಂಪ – ಹಂಪದೇವ' ಎಂದು ಮಾರ್ಪಟ್ಟುದಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಮಂಗಳೂರ 'ಹಂಪ'ನು 'ಹನುಮಪ್ಪ' ನೆಂದಲ್ಲವೆಂದೇ ಆಯಿತು. ನಮ್ಮ ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪನನ್ನು ಹನುಮಪ್ಪನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುವುದೇ ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸು ಮೆಚ್ಚಲೊಲ್ಲದ

ಕೆಲಸವೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವ ಎಣಿಕೆಯುಳಿಯೂ 'ಏಕರೂಪ'ನಾ
ಪಂಪನೆಂಬ ಹೆಸರಿನೊಳಗೆ ನಾಟಲಿಲ್ಲ: ಕೀಸಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯ
ಸೆರೆಯನ್ನರಸುವ.

ನಾಡೋಜ ಪಂಪ
ಷ್ಕಂಪಂ ಲಲಿತಾಲಂಕರ
ಣಂ(ಪಂಚಶೆರೈ) ಕ ರೂಪನಪಗತಪಾಪಂ

– *(ವಿ. ಎಜಯ xiv. ೪೯)*

ಇಲ್ಲೇನಿದೆ? ಲೇಖಕನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲೊಂದಿದ್ದರೆ ಬಾಯಲ್ಲಿನ್ನೊಂದಾಯಿತು
ಎಂದು ವಾಚಕರು ಭ್ರಮೆಗೊಳ್ಳಬಾರದು. ಈ ಪದ್ಯದ ಕಡೆಯ ಪಾದದ
ಕಂಸದೊಳಗಿತ್ತ ಭಾಗವು ಕವಿಕೃತವೋ ಅಲ್ಲವೋ ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜು
ವಿಜಯ'ಸ ಸಂಪಾದಕರಿಗೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ
ಅವರೇ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆನ್ನುತ್ತಾರೆ:

"ಯಾವ ಪಾಠವನ್ನಾದರೂ ನಾವು ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೆ, ಎ
ಪ್ರತಿಗಳ ಪಾಠವನ್ನೂ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿಯ
ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನೇ ಅರ್ಥವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು,

ಪಂಪಂ ಧಾತ್ರೀವಳಯ ನಿ
ಳಿಂಪಂ ಚತುರಂಗ ಬಲ ಭಯಂಕರಣಂ ನಿ

ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ 'ಪಂಪೆ ಕಂಪ ... ಹಂಪ' ಎಂಬ ಎಲ್ಲ ನಾಮಪದಗಳನ
ಸಾಲಾಗಿಟ್ಟು ಮನದುರುಕಿ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ವಿಷಯವು ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತಿ
ಆದ್ಯಂತಾಕ್ಷರಗಳು ಹೇಗೂ ಮಾರ್ಪಡಲಿ, ನಡುವೆ ಸೊನ್ನೆಯೊಂದು ಬದಲಾಗಲಿ
ಹಿಂದೆ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ ಪದಗಳೊಳಗಿನ 'ಮ–ಣ–ನ' ಎಂಬ ಮೂರ
ಅನುನಾಸಿಕಗಳೇ ಆ ಸೊನ್ನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದವುಗಳು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ರಾಮ, ಕೃ
ಶಿವ, ಶಂಕರ ಮೊದಲಾದ ದೇವರ ನಾಮಗಳನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗಿಡುವುದು
ಪದ್ಧತಿಯಾದಂತೆ, ಜೈನರಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರಾದಿ ಪುಣ್ಯ ಪುರುಷ
ಹೆಸರುಗಳನ್ನಿಡುವುದೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಪದ್ಮಪ್ರ
ಎಂಬುದು ಆರನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಹೆಸರು. ಇದಲ್ಲದೆ, 'ಪದ್ಮನಾಭ – ಪದ್ಮೋತ್ತರ
ಪದ್ಮಸೇನ –ಪದ್ಮರಥ' ಮೊದಲಾದ ಪದ್ಮಾಂಕಿತ ನಾಮಗಳು ಕೆಲವರು ತೀರ್ಥಂಕರ
ಭವಾವಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ತೋರುತ್ತಿರುವೆ. ಆ ಹೆಸರುಗಳೊಳಗೆ ಬಹುಶಃ 'ಪದ್ಮಪ್ರ
ಅಲ್ಲವೆ 'ಪದ್ಮನಾಥ' ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಕವಿಯ ಹೆಸರ

ಮೂಲರೂಪವಾಗಿರಬಹುದು. ಬಂಧುಬಳಗದವರ ಎದೆಯೊಳಹೊಕ್ಕು ಮಕ್ಕಳ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರೇಮರಸದೊಡವೆರೆದು, ಮುದ್ದಿನ ಮುದ್ದೆಯಾಗಿ, ನಾಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವಾಗ ಹೇಗಾಗುತ್ತಿವೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಂಸಾರಿಕರೆಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು. 'ಪದ್ಮಪ್ರಭ' – ಪದ್ಮಪ್ಪ (ಪದ್ಮ+ಅಪ್ಪ) – ಪದ್ಮಪ – ಪದ್ದಪ (ಪ್ಪ) –ಪಮ್ಮಪ ಎಂದು ತಿರುಗುತ್ತಾ ಬಂದು ನಡುವಣ 'ಮ್ಮ'ಕಾರವು, ಹಿಂದೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಿಸಿದಂತೆ, ಸೊನ್ನೆಯಾಗಿ 'ಪಂಪ' ಎಂದು ನೆಲೆಗೊಂಡಿರಬೇಕು ಎಂದರೆ ಸಕಾರಣವಲ್ಲವೆ? ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ 'ಪದ್ಮಾ–ಪದ್ಮಾವತಿ' ಎಂಬವಳು ಎಳವೆಯಲ್ಲೆ 'ಪೆಮ್ಮಿ'ಯಾಗಿ ಹೋಗಿ ಕಡೆಯವರೆಗೂ ಆ ಪಮ್ಮಿಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದನ್ನು ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಿ 'ಪಂಪ' ಎಂದಾದಂತೆ, ಇಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕನುವಾಗಿ 'ಪಂಪಿ' ಎಂದಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. 'ಅಪ್ಪ' ಎಂಬ ಕೂಟದ ಅವಶೇಷವಾದ ಆ 'ಪ' ಕಾರವೇ ನಮ್ಮನ್ನಿಷ್ಟು ಅಲೆದಾಡಿಸಿದುದು ಎಂಬುದನ್ನವಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲದ 'ಪಮ್ಮ – ಪಮ್ಮಣ್ಣ (ಪದ್ಮಾ–ಪದ್ಮಕ್ಕ) ರನ್ನೂ ನಾವು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ಅದರಿಂದ 'ಪಂಪ' ನಾಮದ ಮೂಲರೂಪವು 'ಪದ್ಮಪ' ಎಂದಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಮನಪೂರ್ತವಾದೆಣಿಕೆ. (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ. ೨೦೦೬. ಪು.೬೯)

'ಕವಿಚರಿತೆ'ಯೆಂಬ ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಅದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ ಪಾಠದ ನಿರ್ಣಯ. ಯಾವುದು ಶುದ್ಧ ಪಾಠ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಶುದ್ಧ ಪಾಠ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಾಗಲೀ ಪಠ್ಯದೊಳಗಣ ನಿರ್ಣಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಪಠ್ಯದೊಳಗಿನ ಆಧಾರವು ಅದು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಅರ್ಥಕ್ರಮದ ಸಂಯೋಜನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಠ್ಯವನ್ನು ಓದುವಾಗ ನಡೆಸುವ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ವಾಗ್ವಾದವು ವಿದ್ವಾಂಸನ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕವಿ ಚರಿತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಪಠ್ಯದ ಹೊರಗಿನದು.

ಎಂ.ವಿ.ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ಪದಪಾದ ವಿಯುತ ನಿಯಮಾ
ಸ್ವರ ಮಲದಳಲಂಕೃತಂ ಕ್ರಿಯಾ ಕಾರಕದೊಳ್

ಪುದಿದರ್ಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯನೀ
ವುದು ಗದ್ಯಮನೇಕ ರೂಪ ಭೇದ ವಿವಿಕ್ತಂ

(ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ 1–25)

ಇದರ ಕುರಿತ ವಿವರಣೆಯು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ:

ಪದ್ಯ 25: ಕಾವ್ಯಪುರುಷನ ಶರೀರವು ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಎಂದು ಎರಡು ವಿಧ.(ಪ.24) ಪದಪಾದ

ನಿಯಮವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು 'ಅಲಂಕೃತಂ'. (ಪದ್ಯಕಾವ್ಯದಂತೆಯೆ ಗದ್ಯಕಾವ್ಯವೂ

ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು). 'ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕದೊಳ್' ಪುದಿದು ಅರ್ಥವ್ಯಕ್ತಿಯನೀವುದು

ಗದ್ಯಂ' ಎಂಬ ಈ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಡುವಂಥದು. ಮುಂದೆ ಕಾರಕ

ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ 'ಮಾರ್ಗಕಾರನು' ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣ ಸಮನ್ವಯ

ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ, ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಈ ನಿಯಮವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನ ಆಶಯವಲ್ಲ.

'ಪುದಿದು' (ಸರಿಯಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿ) ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ, ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಕಾರಕ

ಸಂಬಂಧವು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ಅರ್ಥವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಇರಬೇಕೆಂಬುದೇ

ಆತನ ಆಶಯ. (ಎಂ.ವಿ.ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ)

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಗದ್ಯಕಥೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ಗಬ್ಬವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನು ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಗದ್ಯಕಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿರಬಹುದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಕನ್ನಡ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ದಂಡಿಯ ಗದ್ಯ; ಪದ್ಯ ಮತ್ತು ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರವಾದ ರೂಪವೆಂದು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯಿದು:

ಪದ್ಯಂ ಸಮಸ್ತ ಜನತಾಹೃದ್ಯಂ

ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಯಮಗಳಿವೆ. ಪದವಿದಿತ ಪಾದ ನಿಯಮಂ ಎಂದು ಅವನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪದ್ಯ ಕವಿಯಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವನು ವಿದ್ಯಾಪಾರಂಗತನಾಗಬೇಕು. ವಿದ್ಯಾಪಾರಂಗತನಾದವನು ಮಾತ್ರ ಕವಿಯಾಗ ಬಲ್ಲ. (ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ 1–30)

(ನೋಡಿ: ನಾಗವರ್ಮನ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ 2–1)

ನುಡಿಗೆಲ್ಲಂ ಸಲ್ಲದ ಕ
ನ್ನಡದೊಳ್ ಚತ್ತಾಣಮುಂ ಬೆದಂಡೆಯು ಮೆಂದೀ
ಗಡಿನ ನೆಗಳ್ತೆಯ. . . .

ಎಂದು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (1–33)

ಪದ್ಯ 24–35: ಬೆದಂಡೆ–ಚತ್ತಾಣ: ಬೆದಂಡೆ(ಸಂ.ವೈದಂಡಿಕಾ). ಚತ್ತಾಣ(ಸಂ,. ಚಿತ್ರಾಯತನ).

ಕಂದಪದ್ಯವೂ 'ಅಮಳಿನ' (ದೋಷ ರಹಿತವಾದ) ವೃತ್ತವೂ ಒಂದೊಂದು ಎಡೆಗೆ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಕೂಡಿ, 'ಜಾತಿಜಾಣು' (ದೇಸಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕೌಶಲ) ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಡಗಿನಿಂದ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ. ಅದು ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬವೆನಿಸುವುದು.

ಹಲವು ಕಂದಗಳು, ಚೆಲುವಾದ ವೃತ್ತ ಅಕ್ಕರ ಚೌಪದಿ ಗೀತಿಕೆ ತ್ರಿಪದಿ– ಇವು ಸೊಗಸುವಡೆದು ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದು ಚತ್ತಾಣ.

ಬೆದಂಡೆ – ಚತ್ತಾಣಗಳು ಹಿಂದಿನ ದೇಸಿಗಬ್ಬದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನಾಮಗಳಾಗಿರಬಹುದೆಂದೂ, ಎರಡನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ'ದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿರುವ 'ಬಾಜನೆಗಬ್ಬ'ವು 'ಚತ್ತಾಣ'ದ ನಾಮಾಂತರವಾಗಿರಬಹುದೆಂದೂ, ಅವನು ಹೇಳುವ 'ಪಾಡುಗಬ್ಬ'ದ ಒಳಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆಂದೂ ಈ ಬಾಜನೆಗಬ್ಬ ಮುಂತಾದ ದೇಸಿಗಬ್ಬದ ಸಂತತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಇಂದಿನ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಬಂಧ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಬಯಲಾಟದ ಪ್ರಬಂಧ'ವು ತಲೆದೋರಿರಬೇಕೆಂದೂ, ಒಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ 'ಬೆದಂಡೆ–ಚತ್ತಾಣ'ಗಳೆಂದರೆ ಹಿಂದಣ ದೇಸಿಯಾದ ದೃಶ್ಯ –ಶ್ರವ್ಯಗಳೆಂಬ ಕಾವ್ಯಭೇದಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ ಮುಳಿಯತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.(ಕ.ರಾ.ವಿವೇಕ–1ಪು.119–123ನೋಡಿ.

'ಬೆದಂಡೆ' ಎಂಬುದು "ಕೇಳಲಿಕ್ಕೂ ನೋಡಲಿಕ್ಕೂ ಇರುವ ದೇಸೀಗಾನದ ದೃಶ್ಯಕಲೆ" ಎಂದು ಕೆ.ಪಿ.ವೆಂಕಪ್ಪಶೆಟ್ಟಿ ಅವರ ಮತ: 'ನಾಟ್ಯಗರಣ'ಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗೊಂಡ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದ 'ಮೋಹಿನೀ ಕಲೆ'ಯಾದ ಯಕ್ಷಗಾನವೇ ಈ ಬೆದಂಡೆಯಾಗಿರಬಹುದು. ('ಸಮರ್ಪಣೆ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲೆ' ಎಂಬ ಅವರ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.) 'ನಾಡ ಹಗರಣ' ದೇಸೀ ನಾಟಕವೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. (ಕ.ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೂ 'ಪಗರಣ'ದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಪ.1–68).

"ಚತ್ತಾಣ(=ಚಿತ್ರಾಯತನ). ಬೆಂದಡೆ(=ವೈದಂಡಿಕ) ಎಂಬ ಪದ್ಯ ಬಂಧ ಜಾತಿಗಳು, ನಮಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಲಂಕಾರಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ." (ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.: ಭಾ.ಕಾ.ಮೀ., ಪ್ರಮು., ಪು.439).

(ನೋಡಿ: ಎಂ.ವಿ.ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ಅವರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು).

ಇದು ಸ್ಥಳನಾಮ. ಆದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಪದ್ಯ 37: ಕಿಸುವೊಳಲ್=ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಈಗಿನ ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲು; ಕೊಪಣ=ಈಗಿನ ಕೊಪ್ಪಳ, ಗದಗು ಬಳ್ಳಾರಿ ನಡುವಣ ರೈಲು ನಿಲ್ದಾಣ: ಪುಲಿಗೆರೆ=ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ(ಈಗಿನ) ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ: ಒಂಕುಂದ=ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ(ಈಗಿನ) ಒಕ್ಕುಂದ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಪಟ್ಟಣಗಳ ನಡುವಣ ನಾಡೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಮಾತಾಡುವ ಜನರ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಮಾರ್ಗಕಾರನ ಹೇಳಿಕೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ "ರಾಜಧಾನಿಯ ಪುಟವಹ ಸಾಜದ ಪುಲಿಗೆರೆಯ ತಿರುಳ ಕನ್ನಡದೊಳ್" ತನ್ನ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಪಂಪನ ಉಕ್ತಿಯನ್ನೂ ನೆನೆಯಬಹುದು.

(ಇದನ್ನು ಪುಲಿಗೆರೆಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು).

ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕನ್ನಡದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ದೋಸಮಿನಿತೆಂದು ಬಗೆದು
ದ್ಭಾವಿಸಿ ತಜೆಸಂದು ಕನ್ನಡಂಗಳೊಳೆಂದುಂ
ವಾಸುಗಿಯುಮಱಿಯಲಾಱದೆ
ಬೇಸರುಗುಂ ದೇಶಿ ಬೇರೆ ವೇರಪ್ಪುದರಿಂ"

(ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ 1–46)

ಪದ್ಯ 46: ಉದ್ಭಾಸಿಸಿ=ಉತ್ +ಭಾಷಿಸಿ (ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ) ಅಥವಾ ಉತ್+ಭಾವಿಸಿ(ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳಗಿ, ಪ್ರಕಾಶಗೊಳಿಸಿ ಎಂದರೆ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವಂತೆ

ಹೊರಪಡಿಸಿ) (?); ತಱಿಸೆಂದು=(ಧಾ..ತಣಿಸಲ್) ನಿಶ್ಚಯಿಸಿ, ಗೊತ್ತುಮಾಡಿ. 'ಕನ್ನಡಂಗಳೊಳ್', 'ದೇಶಿಬೇರೆವೇರಪ್ಪುದರಿಂ'; ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಇದ್ದುವು, ಈಗಲೂ ಇವೆ. ಅಂತೆಯೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಮೈಸೂರು ಕನ್ನಡ, ಮಂಗಳೂರು ಕನ್ನಡ, ಧಾರ್ವಾಡದ ಕನ್ನಡ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ, (ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ) ಮೂರು ಬಗೆಯ 'ಕನ್ನಡಂಗಳು' ಇರುವಂತೆ ಆಗಲೂ ಕೆಲಕೆಲವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಲಕ್ಷಣಗಳುಳ್ಳ 'ಕನ್ನಡಂಗಳು' ಇದ್ದಿರಬೇಕು; ಅವುಗಳ 'ದೇಶಿ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗ ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ದೋಷವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ, ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ದೋಷಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಂತ ಭೇದಗಳಿಂದ ಸಂಜನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದೋಷಗಳು – ಇವು ಕೂಡಿ, ದೋಷ ಪ್ರಮಾಣ ಅಪರಿಮಿತವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಸಾವಿರ ನಾಲಗೆಯುಳ್ಳ ಆದಿಶೇಷನೂ ಅವನ್ನು ತಿಳಿಯಹೇಳಲಾರದಷ್ಟು ಅಗಣಿತವಾಗಿದ್ದುವು ಎಂದು 'ಮಾರ್ಗಕಾರ' ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿತ್ತು. (ಎಂ.ವಿ.ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು).

ಕನ್ನಡದ ಮೊದಮೊದಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದರ ಉದಾರತೆ. ಸಂಶೋಧಕರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಗುಣಗ್ರಾಹಿಗಳಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಗುಣ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಕೆಲಸವೇ ಸಂಶೋಧಕನದು. ವಸ್ತುಕ ಮತ್ತು ವರ್ಣಕದ ಕುರಿತು ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು:

ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕದ ಕುರಿತು ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟರು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:

ತ್ರಿದಶಸ್ತುತ್ಯಮಿದಾದಿದೇವಚರಿತಂ ಕರ್ಣಾಮೃತಸ್ಯಂದಿಯ
ಕ್ಕಿದು ಭವ್ಯಾವಳಿಗೆಂದು ಪೇಳೆಸೆ ಬುಧರ್ ಸ್ವರ್ಗಾಪವರ್ಗಕ್ಕಮಾ
ಸ್ಪದಮಪ್ಪಾದಿಪುರಾಣವಸ್ತುಕೃತಿಯಂ ಪೇಳ್ದಂ ಬಿಡಂಗಪ್ಪ ಮಾ
ರ್ಗದೊಳಂ ದೇಸೆಯೊಳಂ ಪೊದಳ್ದೆಸೆವಿನಂ ಸಂಸಾರಸಾರೋದಯಂ
(ಆದಿ–ಕವಿ ಪಂಪ)

ಕತೆ ಪಿರಿದಾದೊಡಂ ಕತೆಯ ಮೆಯ್ಗಿಡಲೀಯದೆ ಮುಂ ಸಮ
ರತಮನಪೂರ್ವಮಾಗೆ ಸಲೆ ಪೇಳ್ದ ಕವೀಶ್ವರರಿಲ್ಲ, ವರ್ಣಕಂ
ಕತೆಯೊಳೊಡಂಬಡಂ ಪಡೆಯೆ ಪೇಳ್ದೊಡೆ ಪಂಪನೆ ಪೇಳ್ಗುಮೆಂದ
ಡಿತರೆ ತಗುಳ್ದು ಬಿಚ್ಚಳಿಸೆ ಪೇಳಿಲೊಡರ್ಚಿದೆನೀ ಪ್ರಬಂಧಮಂ । (ಆದಿ
ಕವಿ–ಪಂಪ–ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ)

"ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ ಎನ್ನುವ ಎರಡು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿವೆ ಎಂದು ಹಲಕವಿಗಳೂ ಗತಾನುಗತಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಹ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು ನಿರೂಪಣೆ ಅನವಶ್ಯವಾಗಿ ತೋರಿರಬಹುದು; ಆದುದರಿಂದ ಅಂತ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗೃಹೀತವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು, ನಾಮನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಲ್ಲಿ ತಿರುಮಲಾರ್ಯನೊಬ್ಬನೆ "ಇದಕ್ಕೆ(ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರತೆಯಿಂದಾ ಚಂಪುವೆಂದುಂ ವಸ್ತುಕಮೆಂದುಂ ಪೆಸರ್" ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿ ಆ ಪ್ರಸ್ತಾವವನ್ನು ಮುಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆಧುನಿಕರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಆ ಸಿದ್ದಾರೆ. "ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಂಪೂ ಲಕ್ಷಣವನ್ನೂ ಸರಣಿಯನ್ನೂ ಅನುಸರಿಸಿ ಪದ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುಕವೆಂದೂ, ಯಾವುದೊಂದು ವಿಶೇಷ ಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಲಿ, ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಬರೆದಿರುವ ಪದ್ಯ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಹೆಸರು ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ"-ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕವಿಗಳ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಸರ್ವಲಕ್ಷಣಸಮನ್ವಿತ ಕಾವ್ಯ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಿರೂಪಣೆ ಉಪಲ ವರ್ಣಕವಾದರೂ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕವಿಚಿತ್ತವೃತ್ತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಾನಾ ಪ್ರಕಾರ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಪೂರ್ವಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ದೊರೆಯುವವುಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡಿದ ಪಂಡಿತರಿರುವರು; ವಿಮರ್ಶಕರಿರುವರು; ಅವರನ್ನ ಕೆರಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಇಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿನ ಈ ವಿಷಯದ ಸಪ್ರಮಾಣ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಾಗುವುದೆಂದು ಲೇಖಕನ ವಿಶ್ವಾಸವಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟುದು ಊಹೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನೊತ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯೋಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ - ಎನ್ನುವ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೆ ಲೇಖಕನು ಮುನ್ನಡೆದಿದ್ದಾನೆ-ಎಂಬುದನ್ನು ವಾಚಕರು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಗಮನಿಸಬೇಕು".

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ ಪುಟ.193-194)

ಚಂಪು ವಸ್ತುಕವೆ ಎಂಬ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯನ್ನು ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟರು 'ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ಚಂಪೂ -ವಸ್ತುಕಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯಪದಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವನು ತಿರುಮಲಾರ್ಯನೊಬ್ಬನೆ. ಈ ಮತವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅರ್ಥದ್ಯೋತನವು ವಿಶದವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಪದದ ಪೂರ್ವಾಪರಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ನಾನಾರ್ಥಗಳಿವೆ. ನಿಜವಾದುದು, ಸ್ಥಿರವಾದುದು, ಸತ್ಯಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾದುದು, ಮೊದಲಾದ

ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಡವೆಯೆಂದೂ, ಕಾವ್ಯ ರೂಪಕಗಳ ಕಥಾಂಶ ಅಥವಾ ಇತಿವೃತ್ತವೆಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಪೂರ್ವ ಕವಿಗಳು ರಚಿಸಿದ ವಸ್ತುಕ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮುಖ್ಯಾಂಶವನ್ನೂ ಇದನ್ನೂ ಹೊಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯತ್ನಿಸಿದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆತಂಕವನ್ನು ಉತ್ತರಿಸಿದಂತಾಗುವುದು.

ವಸ್ತುಕ ಪದವು ವ್ಯಾಪಕಾರ್ಥವನ್ನು ಒಳಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಚಂಪೂ ರೂಪದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಕೆಲ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆ ಪದದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಅಭೇದಾಧ್ಯವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡುವುದು ಯುಕ್ತವಾಗಲಾರದು. ಅಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗಾನುಸಾರಿಯಾದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವು ವಸ್ತುಕವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ಉತ್ಪತ್ತಿ ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯವು ಸ್ಫುಟವಾದೀತು."

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ಪುಟ.194)

ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾದ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಶತಮಾನದ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಭಟ್ಟನೆಂಬಾತನು ದಮಯಂತಿ ಕಥೆ, ಮದಾಲಸಾ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆಂದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗಣನೀಯವಾದ ಆದ್ಯ ಚಂಪುವೆಂದರೆ ಸೋಮದೇವನ ಯಶಸ್ತಿಲಕ(ಕ್ರಿ.ಶ.959) "ಅಭಯ ರುಚಿಕುಮಾರಂ ಮಾರಿದತ್ತಂಗೆ ಹಿಂಸಾ। ರಭಸಮತಿಗೆ" ಹೇಳಿ ಆತನನ್ನು ಧರ್ಮಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ತಂದ ಶುಭಕಥನವನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಜನ್ನನು ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಎಂಬ ನಾಮಾಂಕಿತದಿಂದ ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ; ಅದನ್ನೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕವಿ ಸೋಮದೇವನು ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪುವಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದನು. ಇದುವರೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ಬಂಧಗಳೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದುವು. ಸುಬಂಧು, ದಂಡಿ, ಬಾಣಭಟ್ಟರು ಗದ್ಯ ಕಾವ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಜನ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಗದ್ಯ ಲೇಖನವು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. "ಗದ್ಯಂ ಕವೀನಾಂ ನಿಕಷಂ" ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಿಂದ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಚುರವಾಗಿದ್ದ ಗದ್ಯವು ಎಂತಹ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಭೋಜರಾಜನು ತನ್ನ ಚಂಪೂ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ "ಗದ್ಯಾನುಬಂಧರಸಮಿಶ್ರಿತಪದ್ಯಸೂಕ್ತಿ । ವಾದ್ಯ ಕಲಯಾ

ಕಲಿತೇವ ಗೀತಿಃ" ಎಂದು, ಸಂಗೀತದಲ್ಲಿ ವಾದ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅದನ್ನು ಗದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗದ್ಯಾನುಬಂಧವು "ರಸಮಿಶ್ರಿತ"ತ್ವವಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಕಾವ್ಯವು ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯ ದೊರಕಿದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು."

ಚಂಪೂವಿನ ಕುರಿತ ಶಂಕರಭಟ್ಟರ ಈ ನಿಲುವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ ಪುಟ.194-195)

ವಸ್ತುಕ, ವಸ್ತುಂಬಂಧ, ವಸ್ತುಕೃತಿ, ಅರ್ಥಕೃತಿ, ಪುರಾಣ, ಮೊದಲಾದ ಪದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರಾಗಿ ಪ್ರಯುಕ್ತವಾಗಿವೆ. ನೃಪತುಂಗನು "ಮಹಾಧ್ವಕೃತಿ"ಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ಲಕ್ಷಣಲಕ್ಷ್ಯಸಮಸ್ತವಸ್ತು ಸಂಯುತವಾದ, ಪರಿಪೂರ್ಣ ರಸೋಚಿತವಾದ, ಅರ್ಥಯುಕ್ತವಾದ, ಉಚಿತಪುರಾಣಮಾರ್ಗಪದಪದ್ಧತಿಬಂಧುರ ಬಂಧವುಳ್ಳ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೆ ಅರ್ಥಕೃತಿಯೆಂದು ನಾಮಾಂತರದಿಂದ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಂತೂ "ದೋಷವೊಂದದಳಂಕಾರದ ವಸ್ತುಬಂಧ"ವಾಗಿರುವುದು. ಅಗ್ಗಳನ ಚಂದ್ರಪ್ರಭಪುರಾಣವು ವಸ್ತುಕೃತಿ. ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರ ರಗಳೆಯ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದ. ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು "ಸೊಗಸೊಗುವಂತಹ ವಸ್ತುಕವನ್ನು ನೆಗಳಿದ" ಕಾರಣ ವಸ್ತುಕಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ. ವಸ್ತುಕದೊಳಗೆ ಲಕ್ಷಣ ಲಕ್ಷಿತಗಳ ವಿನ್ಯಸ್ತವಲ್ಲದೆ ಪೆರತಿಲ್ಲ; ಎಂದು ಪದ್ಮರಸನೂ, ಓದುಗಬ್ಬವನ್ನೇ ವರ್ಣಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ "ಸಕಲಲಕ್ಷಣವು ವಸ್ತುಕಕೆ' ಎಂದು ರತ್ನಾಕರವರ್ಣಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಪಂಪನೇ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕನಾಗಿರುವನು. ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಆದರ್ಶ ಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಮಹಾಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ದಿಗ್ದರ್ಶನ ಎಂತಹದೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ, ಆದಿಪುರಾಣದ ಅಂತ್ಯಾಶ್ವಾಸದಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾದ "ತ್ರಿದಶಸ್ತುತ್ಯ..." ಎಂಬ ಪದ್ಯದಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದರ ಅನುವಾದ ಹೀಗಿದೆ: ಇದು ಆದಿದೇವಚರಿತ; ಇದು ಕರ್ಣಾಮೃತಸ್ಯಂದಿ; ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಅಪವರ್ಗಕ್ಕೂ ಕಾರಣೀಭೂತವಾದುದು. ಇದು ಆದಿಪುರಾಣ ಎಂಬ ವಸ್ತುಕೃತಿ. ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ರಸಭಾಸವೋಪೇತ ಧರ್ಮಾಮೃತರಸಮಯ;

ಘೋರಸಂಸಾರನಾನಾವ್ಯಸನವ್ಯುಚ್ಛಿತ್ತಿ; ಧಾರ್ಮಿಕಜನಜನಿತಾನಂದಸಂದೋಹವಿದ್ಯಾರಸ; ಇದರಿಂದ ಪಂಪನಿಗೆ ಉದ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತುಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಜ್ಞಾನವಾಗುವುದು. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕವಿರತ್ನನಾದ ರನ್ನನು ತನ್ನ ವಸ್ತುಕೃತಿಯಾದ ಅಜಿತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಮತ್ತು ತದ್ಭಿನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ಜಿತಕಂದರ್ಪಮೆನಿಪ್ಪ ಶಾಂತರಸಮೆತ್ತುದ್ದಾಮಶೃಂಗಾರಮೆ
ತ್ತತಿಗಂಭೀರಜಿನೋಕ್ತಿಯೆತ್ತ ಸಕಲಂ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯೆತ್ತಾಗಮ
ಮೃತಮೆತ್ತನ್ಯಮತಪ್ರಚಂಡವಿಷಮೆತ್ತೆಂಬಂತು ಕಿಂ ಕೇನ ಸಂ
ಗತಮೆಂಬಂತಿರೆ ಪೇಳ್ದಧರ್ಮಕಥೆಯಂ ಪಾಪಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಪ್ಪುದೇ?

ಇದು "ಜಿತಕಂದರ್ಪಂ ಎನಿಪ್ಪ" ಶಾಂತರಸವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುಳ್ಳ ಕಾ
ಈನೋಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದುದು. ಆಗಮಾಮೃತಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವುದು.
ಉದ್ದಾಮಶೃಂಗಾರಕ್ಕೂ ಸಕಲಲೋಕೋಕ್ತಿಗೂ ಅನ್ಯಮತಪ್ರಚಂಡವಿಷ
ರನ್ನಕವಿವಾಕ್ಯದಂತೆ ಇದು ವಸ್ತುಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ.
ಎಂದು ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ಪುಟ.196)

ವರ್ಣಕ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಬ್ಬದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದಲೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಲ್ಲಿಯೂ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯು ಬಂದಿದೆ. ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಪ್ರಕಾರವು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನದು. ವರ್ಣಕವನ್ನು ಹಾಡುಗಬ್ಬವೆಂದು ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ:ವರ್ಣಕವನ್ನು ಹಾಡುಗಬ್ಬವೆಂದೇನೋ ಹೇಳಬಹುದು; ಅಲ್ಲದೆ ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ಸಂಪೂರ್ಣಾರ್ಥವನ್ನು ಆಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಬ್ಬದ ಉಲ್ಲೇಖನವುಂಟು. ಅದರ ಲಕ್ಷಣಕಥನವೂ ಉಂಟು. "ಕಂದಮುಂ ಪೆಳಿತೊಂದಳಿಕೆಯ ವೃತ್ತಜಾತಿಯುಂ" ಸಂಧಿಸಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪದವೆಂದೂ, ಇಂತಹ ಪದಗಳು ಹನ್ನೆರಡರವರೆಗೆ ಇದ್ದರೆ, ಆ ಪದ್ಯಗುಂಫನವು 'ಮೆಲ್ವಾಡು' ಎನಿಸುವುದೆಂದೂ, ಹದಿನೈದು ಅಥವಾ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಪದಗಳು ಯಥಾ ಸಂಭವವಾಗಿ ಸೇರಿದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದು ರಸಾಸ್ವದವಾದ ಪಾಡು; ಪಾಡುಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಬ್ಬ ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಎಂದೂ ನಾಗವರ್ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೃಪತುಂಗನಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತವಾದ ಬೆದಂಡೆ ಚತ್ತಾಣಗಳೂ ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಎನ್ನುವುದರ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ

ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿರುವರು.ಪೂರ್ವೋಕ್ತವಾದ ವರ್ಣಕಕಾವ್ಯಗಳು ಹಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸುಗಮವಾಗಿರಬಹುದು. ಗುಣವಿಶಿಷ್ಟವಾದ" ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವಾಗ ಅತಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ- ವರ್ಣಕ ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟ ಪುಟ.198–199)

ವರ್ಣಕದ ಲಕ್ಷಣದ ಕುರಿತು ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ವರ್ಣ ಎಂದರೆ ಉಜ್ವಲವರ್ಣನೆ ಅಥವಾ ರಸಿಕರಂಜನಗುಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತೇ? ವರ್ಣಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಅಥವಾ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳನ್ನು ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿರಬಹುದು. ಹಾಡುಗಬ್ಬಗಳು ರಾಗತಾಳಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿ ವಾಚನೀಯವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲದೆ, ಅರ್ಥಸ್ಫುಟತೆ ಸುಲಭತೆಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರಬೇಕು. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿರಬೇಕಾದರೆ ಶುದ್ಧ ವ್ಯಾಕರಣಾದಿ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದು ದುಷ್ಕರವೆಂಬುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯಿಗಳಿಗೆ ವಿದಿತವೇ ಸರಿ. ಗದ್ಯ ಪದ್ಯದ ಮಿಶ್ರದಿಂದಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯವು ರಾಗರಸ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಗಾನಯೋಗ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಗದ್ಯವು ಹಾಗಿಲ್ಲ; ಗದ್ಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಥಾಖ್ಯಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂಶತಃ ಗಾನಯೋಗ್ಯವಲ್ಲದ ಚಂಪುವನ್ನು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ವರ್ಣಕ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಅಭ್ಯಾಸ ಪಂಪನ ಅನಂತರದ ಹಲ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು 'ವರ್ಣಕ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೇಶೀಯ ಛಂದೋನಿಬದ್ಧವಾಗಿವೆ. ದೇಶೀಯ ಛಂದಸ್ಸು ಮಾತ್ರಾಗಣ ರೂಪಿತವಾದ ಕಾರಣದಿಂದ ಗತಿಗಮಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಣ ಭೂಯಿಷ್ಠ ಛಂದಸ್ಸಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವಿಲಂಬಿತವೂ ವಿಸ್ತಾರವೂ ಶಿಥಿಲವೂ ಆಗಿದ್ದು ಆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೀರುವಂತಿದೆ. ಛಂದಸ್ಸು ಸಹ ವಸ್ತುಕ ಅಥವಾ ವರ್ಣಕಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಗುಣಗಳಲ್ಲ; ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಶೋಧಚರಿತೆಯೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಅದರ ಛಂದಸ್ಸು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಛಂದಸ್ಸಿನಂತೆಯೇ ಇದೆ. ಗದ್ಯವು ಮಾತ್ರ ಅದರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಗದ್ಯಯುಕ್ತವಾಗದಿರುವುದೊಂದೆ, ಇದರ ಬಾಹ್ಯ ಗುಣವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ವರ್ಣಕ ಎಂದರೆ ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಎನ್ನುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಲಕವಿಗಳ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿಸಂವಾದಿಯಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಜಾಲವೇ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಷಣಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷ್ಯ ಎಂದು ಬೇರೆ

ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಷಣವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮುಂಚೆ ಲಕ್ಷ್ಯವಾಗಿ ತೋರುವವುಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ಗೊಂದಲದಲ್ಲಿ ಕೆಡಹುವುದರಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಯಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಜಾಗರೂಕತೆಯಿಂದ ಹೆಕ್ಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾರು ಬರೆದಿರುವರೋ ಅವರ ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಆಧಾರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ಪುಟ.200–201) ಇವುಗಳು ಆಗ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯ ಮಾದರಿಗಳೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗುಣದ ಪರವಾಗಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೃತಿಯ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಭಿರುಚಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯು ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ, ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಅಭಿರುಚಿ ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆಯಿತು.

✦

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಪರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕೃತಿನಿಷ್ಠತೆಯ ಮಿಶ್ರ ರೂಪಗಳು ಒಂದೆಡೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ನಿಲುವುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ನಿಲುವು ಇದೆ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸಲಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪಠ್ಯವು ಅದು ದಾಖಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಪರ್ಯಾವಸಾನ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ತತ್ವಮುಖಿಯಾದ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿರದೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಗೆ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳಿಲ್ಲದೆ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಬೆಟಗೇರಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ', ಆಲೂರರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ', ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನವರು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವ ಕೆಲಸ. ಕನ್ನಡದ ಪುರಾತನೆಯ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳಿವೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ 'ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯ ಪರಿಣತ ಮತಿಗಳ್ ಎಂದು ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪುರಾತನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

"ಕ್ರಿ.ಶಕ ೯ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಣ, ೫-೬ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂದಣ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನೇ ನಾನಿಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿರುವುದು. ಅದಕ್ಕೇ ಮೇಲೆ 'ಪುರಾತನ ಕನ್ನಡನಾಡು' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನಿತ್ತುದು. ಇದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಕನ್ನಡನಾಡು ಅಷ್ಟೊಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಇದ್ದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಭಾವನೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಬಗೆಯಬಾರದು. ಅತಿ ಪುರಾತನವಾದ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು ಪ್ರಕೃತೋದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ; ಮಂದಟ್ಟಾದ ಆಧಾರವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಶೋಧನೆ ಸಫಲವೆನ್ನಿಸುವುದು. ಅದಿಲ್ಲದೆ

'ಕನ್ಯಾಕುಮಾರಿಯಿಂದ ಗೋಕರ್ಣದವರೆಗೆ ಕೇರಳಪ್ರಾಂತ' ಎಂದಾಡಿದ ಐಕ್ಯಕೇರಳ ಸಂಘದವರ ಮಾತನ್ನೇ ಅನುಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ, ನಾವೂ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಏಣಿಗಟ್ಟಲು ಹವಣಿಸಿದ ಹವ್ಯಾಸವೇ ಆದೀತು. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯೊಳಗಿನ ಗೋಕರ್ಣದ ಮಾತು ಒತ್ತಟ್ಟಿಗಿರಲಿ; ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ತೆಂಕಣ ಗಡಿಯಾದ ಕಾಸರಗೋಡು ತಾಲೂಕಿನ ಚಂದ್ರಗಿರಿ ಹೊಳೆಯಿಂದ ಬಡಗಣ ಭಾಗವನ್ನೀಕ್ಷಿಸುವ. ಅದನ್ನು 'ಕುಂಬಳೆ-ಸೀಮೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಭಾಗದೊಳಗಾದರೂ ಸರಿ, ಹಿಂದಿನಿಂದಿಂದಿನವರೆಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಲಯಾಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥವಾಗಲಿ, ಮಲಯಾಳ ಶಾಸನವಾಗಲಿ ತಲೆದೋರಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ಯಕ್ಷಗಾನ ಪ್ರಂಬಂಧಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯಗ್ರಂಥಗಳೂ, ಹಲವಾರು ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳೂ ಉದಯಿಸಿದುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಐಕ್ಯ ಕೇರಳದ, ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಗಡಿನಾಡುಗಳ ಇತರ ಭಾಷಾಬಂಧುಗಳ ಕೆಲಕೆಲವು ಆಕ್ರಮಣ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ವ್ಯಸನವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅದಂತಿರಲಿ, ಅಂಥ ಪುರಾತನ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸನಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವಿಚಾರಕ್ಕರ್ಪಿಸುವುದೇ ಪ್ರಕೃತೋದ್ದೇಶವು. 'ಸತ್ಯಮೇವ ಜಯತೇ ನಾನೃತಂ' ಎಂಬ ಹಿರಿಯರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನುಸರಿಸಲೇಬೇಕು."

(೧೯೮೮ ಕನ್ನಡನಾಡೂ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯದವೂ. ಪು. ೩೮೩. ಸಂ:೨)

ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಕುರಿತು ಮುಳಿಯತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (೧೯೮೮ಸಂ:೨. ಪು.೪೪೩-೪೪೪)

"ಆ ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡವು ಕದಂಬರ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಬನವಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೆ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದುದೆಂದೂ, ೮ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದುದೆಂದೂ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಆ ಕೆಲವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ತೀರ ಸರಿಯಲ್ಲ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಿಗೆ ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕಭಾಷೆ ಈಗಲೂ ಅದೇ. ಆ ಪಂಗಡದವರೆಲ್ಲ ಕದಂಬರ ಆಳಿಕೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಈ ಬನವಸೆಯ ಪ್ರಾಂತದಿಂದಲೆ ಆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡವರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆ ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಬಳಕೆ ಬನವಸೆಯ ಪ್ರಾಂತದಲ್ಲಿ ಈಗ ಹೇಗಿದೆಯೆಂಬುದರ ತಿಳಿವು ನನಗಿಲ್ಲ; ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆ ಹಳೆನ್ಮಡಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೀಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ "ಹಿತ್ತಿಲಗಿಡ ಮದ್ದಲ್ಲ" ಎಂಬ ನಾಣ್ಣುಡಿ ತಪ್ಪಾಗುವುದೆ? ಹೊಸಬರೆದುರಲ್ಲಿ ಆ ನುಡಿಯನ್ನಾಡುವುದೆಂದರೆ ಆ ಪಂಗಡದವರಿಗೆ ಲಜ್ಜೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ, ಹಳ್ಳಿ

ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತಿರುಗಾಡಿ "ಇದೀಗ ಆ ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡವು" ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದ ಬಹುಮಾನವು ಶ್ರೀಯುತರಾದ ಪಂಜೆಮಂಗೇಶರಾಯರಿಗೆ. ಇರಲಿ; ಆ ಭಾಷೆಯ ವಿಶೇಷತೆ ಏನೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ:-

ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗಪ್ರತ್ಯಯವೆ ಆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಪೂಜ್ಯಾರ್ಥದ ಬಹುವಚನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ "ಅತ್ತೆಯೋರು ಬಂದವು" ಎಂಬಂತೆ ನಾಮಪದಕ್ಕೆ "ಓರ್" ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೂ ಕ್ರಿಯಾಪದಕ್ಕೆ "ಅವು" ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ "ಅವು" ಎಂಬುದು ಸ್ವಭಾವತಃ ನಪುಂಸಕಕ್ರಿಯಾಪದದ ಬಹುವಚನಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಈ ಪ್ರಜ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲುಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾಚಕ ಕೃಲ್ಲಿಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ "ಬಂದೋಳು ಹೋದೋಳು ಎಂಬಂತೆ "ಅಳ್ ಅವಳ್" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ "ಓಳ್" ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುಲ್ಲಿಂಗದ ಏಕವಚನಪ್ರತ್ಯಯದ ಅನುಸಾರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ "ಬಂದ, ಹೋದ" ಎಂಬಂತೆ ಅರ್ಧಾನುಸ್ವಾರವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಅರ್ಧಾನುಸಾರದಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಲಘ್ವಕ್ಷರವು ಗುರುವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಂಧ್ರರ ಅರ್ಧಾನುಸ್ವಾರವನ್ನಿದು ನೆನಯಿಸುತ್ತದೆ. "ಉತ" "ಉತ್ತ" ಮೊದಲಾದುವುಗಳು "ನಡೆಯುತ್ತಂ ಬಂದಂ" ಎಂಬಂತೆ ವ್ಯಾಕರಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿರುವ ಅಖ್ಯಾತಪ್ರತ್ಯಯಗಳು. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲವಾಚಿ ಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯಾಪದವಾಗಬೇಕಾದರೆ "ದಪ" ಎಂಬುದನ್ನು ಧಾತು-ಪ್ರತ್ಯಯಗಳ ನಡುವೆ ಸೇರಿಸಬೇಕಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯಾಕರಣದ "ದಪ"ವು ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲ "ಅವ ಮಾಡುತ್ತ, ಅದು ಮಾಡುತ್ತು" ಎಂಬಂತೆ ದಪಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಈ "ಉತ್ತ"ವನ್ನೆ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗಿನ ಹೊಸಗನ್ನಡದ "ಮಾಡುತ್ತಾನೆ" ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳು ಆ ಪ್ರಯೋಗದಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿದುವೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತೆ? "ಬಂದತ್ತು, ನಡೆದಿತ್ತು" ಎಂದು ಚಂಪೂಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಇದರಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು. ವ್ಯಾಕರಣದ ಸೂತ್ರಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಗದ ಕೆಲವಾದರೂ ಧಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಷೆಯಿಂದಾರಿಸಬಹುದು.

"ನೆಲಸಿದ ಕಾವ್ಯಂ ಕಾವ್ಯ
ಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷಣಂ ಸತತಮೆಂದೆ ಪಳಗನ್ನಡಮಂ ।
ಪೊಲಗಿಡಿಸಿ ನುಡಿವರಾಗಮ
ಬಲಹೀನರ್ ದೇಸಿಯಲ್ಲದೆಂದರಿದಿರ್ದುಂ ॥"

ಇದರಿಂದಲೇ ಕನ್ನಡದ ಏಕರೂಪತೆಯಳಿದು ಕನ್ನಡಂಗಳಾಗುತ್ತವೆ

ಎಂಬುದನ್ನೂ ಅವನೆ ಬಾಯ್ಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

"ದೋಸಮಿನಿತೆಂದು ಬಗೆದು
ದ್ಭಾಸಿಸಿ ತರಿಸಂದು ಕನ್ನಡಂಗಳೊಳೆಂದು ।
ವಾಸುಗಿಯುಮರಿಯಲಾರದೆ
ಬೇಸುರುಗುಂ ದೇಸಿ ಬೇರೆವೇರಪ್ಪುದರಿಂ ॥"

ಅಂಗೈಯ್ನೆಲ್ಲಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಯಾಕೆ? ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಆಡುಮಾತಿನ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆ? ಮೈಸೂರುಗನ್ನಡ ಒಂದು, ಧಾರ್ವಾಡಗನ್ನಡವಿನ್ನೊಂದು, ಮಂಗಳೂರುಗನ್ನಡ ಮತ್ತೊಂದು; ಇನ್ನೂ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟೊ ಕನ್ನಡಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಂತಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸದಿದ್ದರೆ, ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಇವುಗಳೆ ದೇಶಿಯಲ್ಲದೆ ಹಳಗನ್ನಡವಾಗಿ ಹೋಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ "ಜರದ್ವಧು"ವಿನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದ, "ನುಡಿಗೆಲ್ಲಂ ಸಲ್ಲದ ಕನ್ನಡ"ವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತು ಅನುಸರಿಸಿ ಮ। ರಾ। ಆಚಾರ್ಯರು ಪೂರ್ವದ ಹಳೆಗನ್ನಡವೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿದ ಆ ಕನ್ನಡವು ಇದೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಸತ್ಕವಿಯೊಬ್ಬನುಪಳಗನ್ನಡಂ ಪುದುಂಗೊಳೆ

ಕೊಳೆಸಕ್ಕದಮಂ ತಗುಳ್ಚಿ ನಾಣ್ಕಿಡೆ ಮುತ್ತಂ
ಮೆಳಸಂ ಕೋದಂತಿರೆ ಪೇ
ಳ್ವಳಿಗವಿಗಳ ಕಬ್ಬ ಮೇಂ ಮನಂಗೊಳಿಸುಗುಮೇ

ಎಂದು ಖಂಡಿಸಿದುದು ಮುತ್ತಿನಂತಿರುವ ಹಳೆಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೆಣಸಿನಕಾಳಿನಂತಿರುವ "ಕೊಳೆಸಕ್ಕದ" ಎಂದರೆ ಅಬದ್ಧವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಕೋದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ "ಅಳಿಗವಿಗಳನ್ನು".

ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೆ ಪುನಃ ಪುನಃ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

"ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣ' ಎಂಬುದು ಮುಂದಿನ ಉತ್ತಮ ಕರ್ತವ್ಯಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ನ್ಯಾಯವಲ್ಲ ಆದರೆ, ಕೆಲವಡೆ ಅದು ಆ ಉತ್ತಮವಾದ ಗುರಿಗೆ ನೆರವಾದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದುದೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ಸರಿಯಾಗಿ ಚರ್ವಿತ (ಜಗಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥ)ವಾಗುದುದನ್ನು, ಹಾಗೇ ಗಿಳಂಕರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಕಿದೆ, ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬಹುದು."

(ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ೧೯೮೮. ಪು.೩೮೨. ಸಂ:೨)

ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದಿದೆ: ಎಲೆಯಡಿಕೆಯನ್ನು ಮೆಲ್ಲುವಾಗ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಜಗಿಯುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ವಿತ-ಚರ್ವಣವೆಂದರೆ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದು. ಅಂದರೆ ಈ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣಕ್ಕೆ ಸದಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ.

ಪುರಾತನದ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡಿಗರು ಎಂಬ ವಾದವಿದೆ. ಈ ವಾದವನ್ನು ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಹೀಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಚಾಳುಕ್ಯರು ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ರಾಜವಂಶೀಯರು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡಿಗ ಮನೆತನದವರು. ಒಂದಷ್ಟು ಕಾಲದ ಹಿಂದೆ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರೆಂದರೆ ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯರು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯುಂಟಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್. ಅಳ್ತೇಕರರು ತಮ್ಮ 'ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರೂ ಅವರ ಕಾಲವೂ' (ಕ್ರಿ.ಶ.೧೯೩೪,ಪೂನಾ, ಓರಿಯಂಟಲ್ ಬುಕ್ ಏಜನ್ಸಿ) ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದೊಳಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಶುದ್ಧ ಕನ್ನಡಿಗರೆಂಬುದನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಆ ಮೇಲೆ ಚರ್ಚೆಯದು ಸಡಿಲಾಗಿ ತೊಟ್ಟಳಿದು ಬಿದ್ದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ವಂಶೀಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ರಾಜರೊಳಗೂ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿಚಿತನಾದವನೆಂದರೆ ಅಮೋಘವರ್ಷ ನೃಪತುಂಗನೇ ಕನ್ನಡ ಮಾರ್ಗೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಟ್ಟು ಎನ್ನಬಹುದಾದ 'ಕವಿರಾಜವಾರ್ಗ' ಗ್ರಂಥವು ಅವನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ತಲೆದೋರಿದುದೇ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಆತನು ಮೇಲುಮಟ್ಟದವನು. ಆದರೆ ಆತನ ತಂದೆ ಗೋವಿಂದರಾಜನೆಂದರೆ, ಕನ್ನಡಿಗರೊಳಗೆ ಮಾತ್ರವೆ ಅಲ್ಲ, ಇಡಿ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯೊಳಗೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಕ್ರಿಶ. ೭೯೩ರಿಂದ೮೧೩ರ ವರೆಗೆ ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ೨೦ ವರ್ಷಗಳ ವರೆಗೆ ಅವನಾಳುತ್ತಿದ್ದುದು. ಆ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಾಪವನ್ನು ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದೊಳಗೆಲ್ಲಾ ಹಬ್ಬಿದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಕಡೆಗೆ, ಹಿಮವತ್ಪರ್ವತದಿಂದ ಹಿಡಿದು ತೆಂಕಣ ಲಂಕಾಂತವಾದ ಭೂಭಾಗವನ್ನೆಲ್ಲ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದನು. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾಲದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೆನ್ನುವ ಮಹಾಪುರುಷರಾಗಿ ತೋರುವವರೆಂದರೆ ಇಬ್ಬರು. ಶಕಪುರುಷನೆನ್ನಿಸಿದ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಮೊದಲಿಗನಾದರೆ, ಬೌದ್ಧಮತ ಸ್ಥಾಪಕನಾದ ಅಶೋಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮತ್ತಿನವನು.

ಆದಿಯವನ ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶದೊಳಗಿನ ಬಲುಭಾಗವು ಇನ್ನೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಛಾಯೆಗೊಂಡು ಮುಸುಕಿ ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತಿನಾತನ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆ ಎಂದರೆ ಭುಜಬಲ ಪ್ರತಾಪಾದಿಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾದುದಲ್ಲ; ಬರಿಯ ಶಾಂತತಾ ಪ್ರಸಾರಕವಾದ ಮತಬಲದಿಂದ ಕೈಸೇರಿದುದು. ಏನು, ಕೈಲಾಸವಾಸಿಗಳಾದ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯವರನ್ನೂ ಈ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದೆ? ಸಲ್ಲದ ನಿರ್ಧಾರವದು. ಪರಾಂಬರಿಸಿದಲ್ಲಿ ಗೌತಮ ಬುದ್ಧ, ಅಶೋಕ, ಕ್ರಿಸ್ತ, ಮಹಾತ್ಮಾಗಾಂಧಿ ಇವರು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಅದರಿಂದ ಹಿಂದುಸ್ಥಾನದೊಳಗಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತುಂಗ ಗೋವಿಂದ ರಾಜನೇ ಸರಿ. ಅವನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದುದು ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಕಾಲವಿರಬೇಕು ಅದರೂ ಇಡಿ ಭಾರತ ಭೂಮಿಯ ಆದಿಯ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾರ್ವಭೌಮನಾಗಿದ್ದುದು ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡಿಗ ರಾಜನೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಮರೆಯಬಾರದು. ಈ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್. ಅಳ್ತೇಕರರೇ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನಿವೇದಿಸಿದುದರಿಂದ, ಇದು ಕನ್ನಡಿಗರದೇ ಆದ ಆತ್ಮಸ್ತುತಿ ಎಂದು ಯಾರು ಭಾವಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಸ್ಪದವಿಲ್ಲ. (೧೯೮೮. ಪು.೩೮೪. ಸಂ:೨)

ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ವಂಶಸಂಸ್ಥಾಪಕ ಎರಡನೆಯ ಇಂದ್ರನ ತಂದೆ ಕರ್ಕರಾಜ. ಅವನಿಗೆ ರಟ್ಟನೆಂಬ ಉಪನಾಮವಿತ್ತು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷಿತಿ ತಲ ತಿಲಕಸ್ತದನ್ವಯೇ ಕ್ಷತರಿಪು ದಂತಿಘಟೋಜನಿಷ್ಟ ರಟ್ಟಃ ಎಂದು ಶಾಸನವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಟ್ಟವೆ ಅನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಎಂದಾಯಿತು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. (ನೋಡಿ: ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ. ೧೯೮೮. ಪು.೩೮೬. ಸಂ:೨) ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ', ಕೆ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಅವರ 'ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಕಾಲದ ಜನಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ', ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಮಾರ್ಗ-೧ ಮತ್ತು ೨. ಇದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಪಾರಲೌಕಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು, ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸಮಾಜವು ಇದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಗ ಉತ್ಪಾದನಾ ಅನುಭವ,

ಯಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಇನ್ನಿತರ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಅಥವಾ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಾಗ ಶುದ್ಧ ಭೌತಿಕವಲ್ಲದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವಾದಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಅಲೌಕಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳದ್ದು.

ಪೊನ್ನೇರ ನೊಳಿಂಬನ ಗೊರವೊರುದಾನಶಾಸನದ ಕುರಿತು ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ.ಎಸ್. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ:

ಪೊನ್ನೇರ ನೊಳಿಂಬನ ಗೊರವೊರುದಾನಶಾಸನ:-

ಈ ತಾಮ್ರಶಾಸನವು ನೊಳಂಬರ ಮುಖ್ಯಪಟ್ಟಣವಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆ ಗ್ರಾಮದ ಸಣ್ಣ ದೇವಾಲಯದ ಮಧ್ಯೆ ಕಂಡುಬಂದು ಶ್ರೀಮಾನ್ ಹುಲ್ಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಯಿಸರ ವಶ ತಾಮ್ರದ ಹಲಗೆಗಳಿವೆ. ಒಂದೊಂದು ಹಲಗೆ ಅಂಗುಲ ಉದ್ದ, ಕಾಲು ಅಂಗುಲ ದಪ್ಪವಾದ ತಾಮ್ರದ ತಗಡು. ಇವುಗಳ ಎಡಭಾಗ ತೂತು ಇದ್ದು ತಾಮ್ರದ ಉಂಗುರವಿದೆ. ಈ ಉಂಗುರದ ಮೇಲೆ ಇದೆ. ಐದು ತಾಮ್ರದ ಪಟಗಳಲ್ಲಿ 1ನೇ ಪಟದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ. ಎರಡನೆಯ ಪಟದ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೂರು, ಐದನೆಯ ಪಟದ ಹಿಂಭಾಗಗಳೂ ಇವೆ. ಒಂದೊಂದು ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಸರಾಸರಿ 12-13 ಅಕ್ಷರಗಳಿವೆ. ಅರ್ಧಅಂಗುಲ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಪಟದ ಎಡಭಾಗ ರೇಖಾಚಿತ್ರಗಳಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಲಿಪಿಯು 9ನೆಯ ಶತಾಬ್ದದ ಮಧ್ಯಭಾಗದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಿಶ್ರವಾದ ಹಳಗನ್ನಡ. ವ್ಯಾಕರಣದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಶಾಸನ ಶಂಕಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಇತರ ನಿಜ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸಾರ್ಹವಾದ ಶಾಸನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಗೊರವೂರು ಶಾಸನ

ಪಟ 1. ಬಿ.

1. ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಧಿಗತ ಪಂಚಮಹಾ
2. ಶಬ್ದ ಪಲ್ಲವಾನ್ವಯ ಕುಲತಿಲಕ
3. ಲಲಾಟನಯನ ವಂಶೋದ್ಭವ ಕಟ್ವಾಂಗಧ್ವಜ
4. ಕಡುವ ಪಳಿ ಗೋಷಣ ಕಾಂಚೀಪುರಪರಮೇ ಪಟ 2 ಎ.
5. –ಶ್ವರ ಶ್ರೀಮತ್ ಮುತ್ತರೆಯರ ಪ್ರಿಯಾತ್ಮಜ
6. ಪೋರ್ಮುಖರಾಮರ ಮಗಂ ಶ್ರೀಮುಖರಾ–
7. –ಮಸ್ಯ ಪುತ್ರಂ ಸಿಂಗಪೋತ್ತ್ತಿಯರಸಸ್ಯ ಪು–
8. –ತ್ರಂ ಪೊನ್ನೇಳಿ ನೊಳಿಂಬಾಧಿರಾಜ ರಾ– ಪುಟ.277 ಪುಟ.278
9. –ಜ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿಯುತ್ತರೋತ್ತರಂ ಸಲುತ್ತಿ–
10. –ರೇ ಧರ್ಮವೊಳಿಲೆಳ್ಳು ಪೊಳಲ್‌ಚೋರನಜಾತ ಕ–
11. –ರ್ಮ್ಮತಮಂ ಬೆಳ್ದಿ ದಕ್ಷಿಣೋಯುಂ ಆದಿತ್ಯನ ಪ್ರ– ಪಟ 3.
12. –ತಿಷ್ಟೆಗೆಯ್ದಲ್ಲಿ ಅರಸರಿವರಗೋಣವಿ ಶೋಷಮಿ–
13. –ರ್ಮ್ಮವ್ವಿ ನಿರ್ಗುಂದ ವಿಷಯದ ಗೊರವೂರೆಂಬುದಂ\
14. –ಪ್ರಭುರಾಮಮಂಗಲಮೆನ್ದು ಆಂಗಿರಸ ಬಾ–
15. –ರ್ಹಸ್ಪತು ಭಾರದ್ವಾಜಗೋತ್ರ ರಿಗ್ವೇದ ನಾರ–
16. ಬಿ. –ಣ ಸೊಮಯಾಜಿಯ ಕಾಲಂ ತಾಂ ಕಳ್ಚಿ ರೇವಕನಿಮ್ಮ–
17. –ಡಿ ಕರಗಮೆತ್ತಿದಾರೆನುಳ್ಳುದು ಬ್ರಹ್ಮದಾ–
18. –ಯಂ ನಮಸ್ಯಂ ಸರ್ಬ್ಬ ಬಾದಾಪರಿಹಾರಮಿತ್ತು–
19. –ದರ್ಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಹಣ್ಣವಸಹಸ್ರಂ ಪುಟ 4. ಎ.
20. ಆದಿಸೀಮಾನ್ ದಕ್ಷಿಣಸ್ಯಾನ್‌ದಿಸೆ ಕೂಳಿಂಗೆ–
21. ವಳ್ಳಂ ಪಶ್ಚಿಮಾದಿಸೆ ಕೂಳುವಾಂಗೋ–
22. –ಲ್ಲಿಪಳ್ಳಂ ನಿರ್ವ್ವರೆಯ ಉತ್ತರಸ್ಯಾಂದಿಸೆ ಕೋವನ–
23. –ಕಟ್ಟ ವಟವೃಕ್ಷಮಿ ಪರ್ಬ್ಬೆಯು ಕೂರುವೆ ನಿಡು–
24. ಬಿ. –ವಗೆರೆಯ ಜಾಲಪ್ರಮಾಣಂ ಪರಿನಿಡುವ–
25. –ರ್ಕ್ಕಳ್ಯೀ ಪೊಳ್ಗುಂದೀ ಮದೆ ಗುಂದೆಮಾಗಾಣಿಮೊಳ–
26. –ಡು ಪೂರ್ವ್ವಸ್ಯಾಂದಿಸೆ ಮಾಗಾಣಿ ಮೊಳಡಿಯೆಂ–
27. –ಬೆಳ್ದಿ ಪಳ್ಳಮೋ ನಿರ್ವ್ವರಿಯೋ ಕೂಳಂಗೆಪಳ್ಳದೊ– ಪುಟ. 5. ಎ.

28. –ಳೂಡಿತ್ತು (॥) ಸಮಾನ್ಯೋಯಂ ಧರ್ಮಸೇತೂ ನೃಪಾಣಾಂಕಾಲೇ–
29. ಕಾಲೇ ಪಾಲನೀಯೋ ಪವಬ್ಬಿಃ (।) ಸರ್ವ್ವಾನೇತಾನ್‌ಬಾಗಿನಾ–
30. –ಃಪಾರ್ತ್ತಿವೇಂದ್ರಂ ಭೂಯೋ ಭೂಯೋ ಯಾಚತೇ ರಾಮದೇವಃ(॥)
31. ಭೂಮಿದಾನಂಪರಂದಾನಂ ನಭೂತೋ ನ ಭವಿಷ್ಯತಿ
32. ಬಿ. –ಹರತೇ ಪಾಪಂ ಸವಯ್ಪುಹತೋ ನರಃ (॥) ಸದತ್ತಾಂಪರದ–
33. –ತ್ತಾಂವಾ ಯೋ ಹರೇತಿ ವಸುಂದರಿ (।) ಷಷ್ಟಿಂವರ್ಷಸಹ–
34. –ಸ್ರಾಣಿ ವಿಷ್ಟಾಯಾಂಜಾಯತೇಕ್ರಿಮಿಃ (॥) ಇದಂ ಬೆಸ–
35. –ಗೆಯ್ದ ಕಂಚಿಗ ಜಂಬಯ್ ಮಗ ಖಗನೆಮಣ
36. ವಾರಣಾಸಿ ಕವಿಲೆ ಅರಿದೆಂ

ಸಾರಾಂಶ:

ಸಮಧಿಗತಪಂಚಮಹಾಶಬ್ದ ಪಲ್ಲವಾನ್ವಯಕುಲತಿಲಕ ಈಶ್ವರವಂಶೋದ್ಭವ, ಖಟ್ವಾಂಗ ಧ್ವಜ ಪೆಳಿಘೋಷಣಲಾಂಛನಗಳುಳ್ಳ ಕಾಂಚೀಪುರ ಪರಮೇಶ್ವರನಾದ ಮುತ್ತರೆಯರ್ (ಮುತ್ತರಸ), ಅವನ ಮಗ ಪೋರ್ಮುಖರಾಮ, ಅವನ ಮಗ ಶ್ರೀಮುಖರಾಮ, ಅವನ ಮಗ

6ಶೇ 7 ಋಗ್ವೇದ 8 ನಾರಾಯಣ 9 ಸರ್ವ 10 ಬಾಧಾ 11 ಷಣ್ಣವತಿಸಹಸ್ರಂ 12 ಅಥಸೀಮಾಃ(?) 13 ದಕ್ಷಿಣಸ್ಯಾಂದಿತಿ(?) 14 ಪಶ್ಚಿಮಾಯಾಂ(?) 15 ಜಲ 16 ಕೆಳೇಯೆ 17 ಸಾಮಾನ್ಯೋಯುಂ ಧರ್ಮಸೇತುಃ ನೃಪಾಣಾಂ 18 ಭವದ್ಭಿಃ 19 ಸರ್ವಾನೇತಾನ್‌ಭಾವಿನಃ ಪಾರ್ಥಿವೇಂದ್ರಾನ್ 20 ಭೂಮಿದಾನಾತ್ 21(?) 22 ಸ್ವದತ್ತಾಂ ಪರದತ್ತಾಂ ವಾ ಯೋ ಹರೇತ ವಸುನ್ಧರಾಂ 23 ಷಷ್ಟೀಃ

(ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ: ಪುಟ.279)

ಸಿಂಗಪೋತರಸ, ಅವನ ಮಗ ಪೊನ್ನೇರಿ ನೊಳಿಂಬಾಧಿರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪೊರಳ್‌ಚೋರನ ಜಾತಕರ್ಮನಡೆದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆದಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಯಿಗೊರವೂರೆಂಬ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುರಾಮಮಂಗಳವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಆಂ ಭಾರದ್ವಾಜಗೋತ್ರದ (ಪ್ರವರದ) ಋಗ್ವೇದಶಾಖೆಯ ನಾರಾಯಣಸೋ ವನ್ನು ತೊಳೆದು ಭೂದಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರು. ಪಾದಪೂಜೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಕಳಶ) ಎತ್ತಿ ನೀರನ್ನು ಹೊಯ್ದಳು. ಈ ದಾನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಷಣ್ಣವರ್ತಿ 16000). ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಭೂದಾನ ಫಲಶ್ರುತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಬೆಸಗೆಮಾಡಿದವನು ಕಂಚಿಗ(ಕಂಚುಗಾರ ಜಂಬಯ್ಯನ ಮಗ ನೆಮ್ಮಣ್ಣ(?) (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ಪುಟ.277–279)

ಅಂದರೆ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಆಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಲೋಕ ವ್ಯವಹಾರ ಜ್ಞಾನಗಳಿಂದ ಪಳಗಿ ಹದಪಡೆದ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದು ಹೆಸರು. ಸಮ್ಯಕ್ ಕಾರಯತೆ (ಸರಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದೆ) ಎಂಬುದೇ ಆ ಸಂಸ್ಕಾರ ಪದದ ಅರ್ಥವು (ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ೧೯೮೧, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪು. ೭). ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಪ್ರಭೇದ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಂತರಂಗ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಾಂಗ ಎರಡೂ ಇದೆ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ : ಅದೇ ಕೃತಿ). ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು "ಭಾಷೆಯಿಂದ ಜನರ ಜೀವನ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು, ಅವರ ವಿಚಾರ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿ, ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒದಗಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಪಾರಾಗಿ ಜನತೆಯೂ, ದೇಶವೂ ಸ್ವರ್ಗಪಥಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಹಕ್ಕಿಗಳಂತೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಸಾಧನವಾಗಬೇಕು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ (ಕನ್ನಡದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನ). ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಯವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಭಾವುಕವಾಗಿಯೂ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸುಂದರವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಗುರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎತ್ತರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಾಧನಗಳು. ಆದುದರಿಂದ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು ಎಂದು ನವೋದಯದವರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕುರಿತು ಬರೆಯುತ್ತಾ ಶಂಕರ ಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ ಅವರು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಖಾಸಗೀಸ್ತರಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು, ಬಲಗೊಂಡಿದ್ದು ಅವರೂರು ಮಾಸ್ತಿ, ಹೊಂಗೇನಹಳ್ಳಿ ಇಂಥ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ (ಅಪೂರ್ಣವರ್ತಮಾನಕಾಲ, ೧೯೯೦. ಪು. ೧೩೦). ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ, ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮೂಲ ಹೊಳಪು, ಅವರ ನಿಯತಿ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ

ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೧೩೨). ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಆಸ್ತಿಯೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ, ದೈವಭಕ್ತಿ ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿಯಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೇ ಬಂದ ಗುಣಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಶ ಹೆಚ್ಚು. ಕೆಲವು ಅತಿಮಾನಸ ಗುಣಗಳೂ ಮಾಸ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ (ಅದೇ, ಪು. ೧೪೦). ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಆಗ ನಡೆದಿತ್ತು. ಉದಾ: ಕ್ರಿ.ಶ. 9ನೆಯ ಶತಕದಿಂದ, ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನಿಂದೇನೋ, ಜಿನದತ್ತರಾಯನ ಕುಲದವರೆಂಬ ಶಾಂತರ ವಂಶದ ಅರಸರು ಮೈಸೂರು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿಯ ಶಿವಮೊಗ್ಗೆ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಗರ ತಾಲೂಕಿನ ಹುಂಬಚ್ಚದ ರಾಜಧಾನಿಯಿಂದ ಸಾಂತಳಿಗೆ ನಾಡನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಳಸ-ಕಾರ್ಕಳದ ಭೈರರಸರು, ಅಥವಾ ಭೈರಸ ಒಡೆಯರು ಕೂಡ ಅವರ ವಂಶಜರು, ಹಾಗೂ ಅವರಂತೆಯೇ ಚಂದ್ರವಂಶೀಯರು. ಈ ಭೈರರಸರು ಕ್ರಿ.ಶ. 13ನೆಯ ಶತಕದಿಂದ ಮೈಸೂರು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿಯ ಕಡೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೂಡಗೆರೆ ತಾಲೂಕಿನ ಕಳಸದ ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ, ಆಬಳಿಕ ಕ್ರಿ.ಶ. 1516ರಿಂದೇನೋ 'ಘಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಘಟ್ಟದ ಕೆಳಗೆ' ಕಳಸ-ಕಾರ್ಕಳದ ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ, ಅಂದರೆ ತುಳುವ ದೇಶದ ಕಾರ್ಕಳದ ಸಿಮೆಯನ್ನೂ ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಗ್ಗೆ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಅವರ ರಾಜಧಾನಿ ಕಳಸ, ಘಟ್ಟದ ಕೆಳಗೆ ಕಾರ್ಕಳ. ಅವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವರಿಗೆಂಬಂತೆ 'ಅರಿರಾಯ(ರ) ಗಂಡರ ದಾವಣಿ(ಧಾವಣಿ-ಡಾವಣಿ)' ಎಂಬ ಬಿರುದೂ ಇದ್ದಿತು, ಹಲವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ವರಿಸೆಯಾಗಿ ಎಂಬಂತೆ (ವೀರ) ಪಾಂಡ್ಯ ಹಾಗೂ (ವೀರ) ಭೈರರಸ ಎಂಬ ಪಟ್ಟನಾಮಗಳೂ ಇದ್ದುವು.

ತುಳುನಾಡಿನ ಕಾರ್ಕಳ (ಕಾರ್ಕಳ)ದಲ್ಲಿರುವ ಕೆರೆಬಸದಿಯ ಪ್ರಾಕಾರದಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನದ ಪ್ರಸ್ತಾವದ ಅವೆರಡು ಶಾರ್ದೂಲ ವಿಕ್ರೀಡಿತ ವೃತ್ತಗಳು ಮತ್ತು ಆಮೇಲಣ ಕನ್ನಡ ವಚನದಿಂದ-

ಶ್ರೀಮತ್ಸೋಮ ಕುಲಾಂಬರಸ್ಯ ತರಣಿಃ ಶ್ರೀ ಜೈನದತ್ತಾನ್ವಯಃ
ಶ್ರೀಮದ್ಭೈರವರಾಜ ಷಟ್ಟಭಗಿನೀ ಶ್ರೀ ಚಂದಲಾಂಬಾಸುತಃ ।
ಶ್ರೀ ಮದ್ಭೋಜ ನರೇಂದ್ರ ಸುನ್ನಿಭಯಶಾಃ ಶ್ರೀ ಪಾಂಡ್ಯ ಪ್ರಥ್ವೀಪತಿಃ
ಶ್ರೀ ಮಜ್ಜೈನ ನಿಕೇತನಂ ರಚಿತವಾನಾಮ್ನಾ ಚತುರ್ಭ್ಬದ್ರಕಂ ॥3॥
ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀ ಶಕರಾಜಕಾಲವಿಗತೇ ಶೈಲರ್ತು ವೇದೇಂದುಭಿಃ
ಕ್ರೋಧ್ಯಬ್ದೇ ಶುಭಲಗ್ನ ಯೋಹಕರಣೇ ಮಾಘೇ ಸಿತೇ ತುರ್ಯ್ಯಕೇ ।
ವಾರೇ ಭಾನು ಸಮಾಭಿಧಾನ ಕರಭೇ ಶ್ರೀ ಪಾಂಡ್ಯ ಭೂಸ್ವಾಮಿನಾ
ಶ್ರೀಮದ್ಭದ್ರನಿವಾಸ ಮಧ್ಯ ಜಿನ ಸೌಖ್ಯಾಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತಾ ॥ 4 ॥

॥1467॥ ಶಕ ವರುಷ ಸಂದಂದು ಕ್ರೋಧಿ ಸಂವತ್ಸರದ ಮಾಘ ಶುದ್ಧ ರವಿವಾರದಲು ಶ್ರೀ ಚಂದಲದೇವಿಯರ ಕುಮಾರ ಅರಿರಾಯ ಗಂಡರ ಧಾವಣಿ ಶ್ರೀ ವೀರ ಪಾಂಡ್ಯ ಪ್ಪೊಡೆಯರೂ ಕಾರ್ಕಳದ ಪಾಂಡ್ಯ ನಗರಿಯಲ್ಲೂ ಚತುರ್ಮ್ಮುಖದ ಬಸ್ತಿಯನೂ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂಬಲ್ಲಿ, ಆ ಚತುರ್ಮುಖವಾದ ಕೆರೆ ಬಸದಿಯನ್ನು ಚಂದ್ರ ವಂಶದ ಹಾಗೂ ಜಿನದತ್ತ

ರಾಯನ ಅನ್ವಯದ ಭೈರವ ರಾಜನ ಪಟ್ಟ ಸೋದರಿಯಾದ ಚಂದಲನಾದ ಅರಿರಾಯ ಗಂಡರ ಧಾವಣಿ ವೀರ ಪಾಂಡ್ಯ ಒಡೆಯನು ಶಾಲಿವಾದಲ್ಲಿ, 'ಅಂಕಾನಾಂ ವಾಮತೋ ಗತಿಃ' ಎಂಬ ನಿಯಮಾನುಸಾರವಾಗಿ ಋತು=6, ಶೈಲ=7, ವರ್ಷಗಳು ವಿಗತ=ಸಂದು, ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡವಂತೆ 1467 ಶಕ ವರ್ಷಗಳು ಸಂದು, ಅಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ 'ಕ್ರೋ ಸ್ವತ್ಯಮಾನದ ಪ್ರಭವಾದಿ 60 ಸಂವತ್ಸರಗಳಲ್ಲಿ 38ನೆಯದಾದ) ಕ್ರೋಧಿ 'ಮಾಘೇ ಸೀತೇ ತುರ್ಯ್ಯಕೇ' ಅಂದರೆ ಕನ್ನಡ ವಚನದಲ್ಲಿ ಅರುಹಿದ ಪ್ರಕಾ(ಚೌತಿ) ರವಿವಾರದಂದಿನ 'ಕರ+ಭೇ' ಅಂದರೆ ಕರ(=ಹಸ್ತ) +ಭೇದ ಅಶ್ವಿನ್ಯಾದಿ ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ 13ನೆಯದಾದ ಹಸ್ತ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲವಿವರವು ತಕ್ಕಷ್ಟು ವಿಷಮವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ–

1) ಶಾಲಿವಾಹನ ಶಕದ ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ಯಿಂದಲೇ ಸೂಚಿಸುವ ವಾಡಿಕೆಯ ಮೇರೆಗ ಇತ್ತೀಚೆಯ ಕ್ರೋಧಿ ಸಂವತ್ಸರ 1826=ಕ್ರಿ.ಶ. 1904–5 ಎಂಬುದರಿಂದ, ಈ ಶಾಸನದ ಕ್ರೋಧಿ ವಣತೆ ಶಾ.ಶ(ವಿಗತ) 1467=ಕ್ರಿ.ಶ. 1545–46 ಅಲ್ಲ, ನೇರಾಗಿ 1466ನೆಯ, ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ.1544–45ನೆಯ ವರ್ಷವಾಗಿರಬೇಕು.

2) ಶಾ.ಶ(ವಿಗತ) 1456 ಜಯ ಸಂವತ್ಸರ (ಸಂ)_ಕ್ರಿ1534–35ರಿಂದ ಶಾ.ಶ(ವಿಗತ) 1471 ಸೌಮ್ಯ ಸಂ–ಕ್ರ.ಶ. ಮಾಘ ಶುದ್ಧ 4(ಚೌತಿ)ಯ ತಿಥಿ ಯಾವಂದೂ ರವಿವಾರ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ.

3) ಆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಕರ+ಭೇ=ಹದ್ತ+ನಕ್ಷತ್ರೇ, ಅಂದರೆ ಹಸ್ತತೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ, ಹಾಗೂ ಅಮಾಂತ(ಅಂದರೆ ಪುಷ್ಯ ಬಹುಳ ಅಮಾಸದಿಂದ ಮಾಘ ಬಹುಳ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ವರೆಗೂ) ಮಾಘ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ತದಿಗೆ, ಬಹುಳ ಚೌತಿ, ಅಥವಾ ಬಹುಳ ಪಂಚಮಿಯಂದು ಬರಬೇಕಲ್ಲವೆ ಏಕೆ? ಆ ಮಾಸದ ಶುಕ್ಲ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ತಿಥಿಯಲ್ಲೂ ಸರ್ವಥಾವಿದೆ. ಅತ ಏವ 'ಮಾಘೇ ಸಿತೇ ತುರ್ಯ್ಯಕೇ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಮಾಘೇಸಿತೇ' +ಅಸಿತೇ' ಎಂದು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅವಗ್ರಹಿಸಿ, ಆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ 'ಮಾಘೇ ಅಂದರೆ ಮಾಘ ಬಹುಳ ಚೌತಿಯಂದು ಆಯಿತೆಂದು ನೇರಾಗಿ

ಅರ್ಥ; ಆತ ಏವ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಮಾಘ ಶುದ್ಧ' ಎಂ ಬಹುಶಃ 'ವದ್ಯ'(=ಬಹುಳ)ದ ಎಡೆಯಲ್ಲಿ ತೀರ ತಪ್ಪಾಗಿ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

4) ಮಾಘ ಬಹುಳ ಚೌತಿಯಾದರೂ ಶಾ.ಶ.(ವಿಗತ) ಸಂ=ಕ್ರಿ.ಶ. 1540–41ರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ.1541ನೆಯ ಜನವರಿ 16ನೆಯ ಹಾಗೂ ಶಾ.ಶ.(ವಿಗತ) 1469 ಪ್ಲವಂಗ ಸಂ=ಕ್ರಿ.ಶ.1547–48ರ ಜನವರಿ 29ನೆಯ ತಾರೀಖು ರವಿವಾರ, ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ದಿನ ಮಾತ್ರ ಗೂಡಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಆನಡುವೆ ಆ ತಿಥಿ ಯಾವಂದೂ ಆದಿತ್ಯವಾರ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೂರ್ಯೋದಯವಾದ ಹೆಚ್ಚುಕಡಿಮೆ 22 ಗಳಿಗೆ (ಅಂದರೆ 9 ತಾಸು

5) ತುಳು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಜೈನರಾದ ಭೈರರಸರು ಇಲ್ಲಿಯ ಮಿಕ್ಕ ಜೈನರಂತೆಯೇ ಕಟ್ಟಿನ ಮೇರೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ತಂದೆಯ ಬಳಿಕ ಮಗನಿಗಲ್ಲ, ಸೋದರಮಾವನಿಗೆ. ಆದಕಾರಣ ಪೂರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯ ಸೋದರಿಯ ಅಂದರೆ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ನಕ್ಷತ್ರವಿಲ್ಲದ ಕ್ರಿ.ಶ.1541 ಜನವರಿ 16ನೆಯ ತಾರೀಖಿನ ಮಾಘ ಬ।4ಗಿಂತ ಸೂರ್ಯೋದಯದ ಮುಂಚೆಯೇ ತೊಡಗಿ ಸೂರ್ಯಾಸ್ತಮಯವಾದ ಮೇಲೂ ಆ ನಕ್ಷತ್ರವಿದ್ದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1548 ಜನವರಿ 29ನೆಯ ತಾರೀಖಿನ ಮಾಘ ಬ।ಯೇ ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಸಂಭವನೀಯವೆನಿಸುವುದರಿಂದ ಇದೇ ಆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ತೇದಿ ಎಂದು ಒಮ್ಮೆ ತೋರಿದರೆ ಸಹಜವೇ.

ಬರಲುಳ್ಳ ಜಯಸಂವತ್ಸರ ಶಾ.ಶ. 1876=ಕ್ರಿ.ಶ.1954–55 ಆಗುತ್ತದಾದರೂ, ರಾಜಶೇಖರ ವಿಲಾಸದ ರಚನ ಕಾಲದ ತೇದಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1654 ಜನವರಿ 11 ನೆಯ ತಾರೀಖೂ ಬುಧವಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಕಾರ್ಕಳದ ಕೆರೆಬಸ್ತಿಯ ಮೇಲಣ ಶಾಸನೋಕ್ತವಾದ ಶಾ.ಶ.ವಿಗತ(1467 ಅಲಲ್) 1466ನೆಯ ವರ್ಷದ ಅಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ.1544–45ನೆಯ ಕ್ರೋಧಿ ಸಂವತ್ಸರದಲ್ಲೇ ಮಾಘ ಬಹುಳ ಚೌತಿಯ ತಿಥಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1545 ಜನವರಿ 31ನೆಯ ತಾರೀಖು ಶನಿವಾರ ಬಂದಿದ್ದು ಹಸ್ತ ನಕ್ಷತ್ರದಿಂದ ಒಡಗೂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮನವರಿಸಿ, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಆದಿತ್ಯವಾರವೇ ಬೇಕು, ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣಕ್ಕೆ ಸೋಮವಾರವೇ ಬೇಕು ಎಂದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅವು ಆ ವಾರಗಳಂದು ಒದಗಿದ್ದರೆ ದಾನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತವೆಂದೇನೋ, ಉದಾ(1) ಚಾಳುಕ್ಯ ವಿಕ್ರಮ ವರ್ಷ 5ನೆಯ ರೌದ್ರಿ ಸಂವತ್ಸರ ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಬಹುಳ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆ ಆದಿತ್ಯವಾರ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣ–ಕ್ರಿ.ಶ.1080 ಜೂನು 20 ತಾರೀಖು (ಆದಿತ್ಯವಾರವಲ್ಲ) ಶನಿವಾರದ ಸೂರ್ಯಗ್ರಹಣದಂದಿನ ಹಳೇಬನ್ನೂರ ಶಿಲಾ

ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶನಿವಾರದಂದು ಘಟಿಸಿದ ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾರನೆಯ ರವಿವಾರಕ್ಕೂ, 2) ಶಾ.ಶ.1201 ಪ್ರಮಾಥಿ ಸಂ । ಆಶ್ವಯುಜ ಶುದ್ಧ ಹುಣ್ಣಿಮೆ ಸೋಮವಾರ ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣ=ಕ್ರಿ.ಶ.1279 ಸಪ್ತಂಬರ 21ನೆಯ ತಾರೀಖು(ಸೋಮವಾರವಲ್ಲ) ಗುರುವಾರದ ರಾತ್ರಿಯ ಚಂದ್ರ ಗ್ರಹಣದಂದಿನ ಜಗಳೂರು ನಂ.30ನೆಯ ಶಿಲಾಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಆ ಚಂದ್ರಗ್ರಹಣವನ್ನು 4 ದಿನಗಳ ತರುವಾಯದ ಸೋಮವಾರಕ್ಕೂ ಹೊಂದಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೆನವರಿಸಿದರೆ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಅಮೃತ ಸಿದ್ಧಿ ಯೋಗವೇ ಬೇಕೆಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಹಸ್ತ ನಕ್ಷತ್ರವು ರವಿವಾರ ಬಂದರೆ ಅಮೃತಸಿದ್ಧಿಯೋಗ ಎಂಬ ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವಾದ ಶುಭಯೋಗವಾಗುವ ಕಾರಣ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1545 ಜನವರಿ 31ನೆಯ ತಾರೀಖು ಶನಿವಾರದ ಹಸ್ತ ನಕ್ಷತ್ರದಲ್ಲಿ ಆದ ಆ ಶುಭಕಾರ್ಯವು ಮತ್ತೂ ಶುಭತರವೆನಿಸುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಒಕ್ಕಣಿಸುವಲ್ಲಿ ಆ ತೇದಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾರನೆಯ ಆದಿತ್ಯವಾರಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿಸಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಷ್ಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಮನದಟ್ಟುವುದರಿಂದ, ಕಾರ್ಕಳದ ಆ ಕೆರೆಬಸ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ನೇರಾದ ಇಂಗ್ಲೀಷು ತೇದಿಯಾದರೊ ಕ್ರಿ.ಶ.1545 ಜನವರಿ 31ನೆಯ ತಾರೀಖು ಶನಿವಾರವೇ ಸರಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ.

ಇದು ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರ ವಿಷಮವಾದ ಒಂದು ತೇದಿ' ಲೇಖನದ ಸಾರ. ಪೈಯವರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು 'ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ತೇದಿ' ಜನವರಿ 31ನೆಯ ತಾರೀಖು' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಅವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ ಪುಟ.282-288) ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸ್ರಚಿಸಬಹುದು: ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೧ ಅನನ್ಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ

೨ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೆಂದರೆ ಅದು ಶೈಲಿ , ಕವಿ, ಭಾಷೆ, ಮುಂತಾದವುಗಳ ವಿವರಣೆ

೩ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ

೪ ಹುಡುಕಾಟದ ಅನನ್ಯತೆ

೫ ಧರ್ಮವೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

೬ ಅದು ಆದರ್ಶ.

೭ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕವಿ ಚರಿತ್ರೆಗಳೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ' (೧೯೯೬), ಪೂರ್ವಾಪರ (೧೯೯೬), ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು? (೧೯೯೬), ಗಿರಡ್ಡಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆ (೧೯೮೧) ಇವುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅಳ್ಳಕಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದ ಬರಹಗಾರರು ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ' (ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ, ಪು. ೪೧). 'ಈ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಲೇಖನದ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ

ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ನಾವು ಬಳಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಮಗೂ ಹೊಸ ಪದವೇ. ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಈ ಪದದ ಬದಲು ನಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದುದು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸಂಸ್ಕಾರ ಎಂಬ ಪದ. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಈ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ 'ಅರೆ ಶತಮಾನದ ಅಲೆ ಬರಹಗಳು' ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣರ ಬರಹಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಿಕೆಯ ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಸಣ್ಣ ರೈತರ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ.

ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರ 'ನಿಲುವು' ಕೃತಿ: ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ 'ನಕ್ಷೆ–ನಕ್ಷತ್ರ' 'ಅನುಭಾವ: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ' ಇವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಬೇರು – ಕಾಂಡ – ಚಿಗುರು' ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಮಾರ್ಗಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊರಗಿನಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾದವು. ಒಂದು ಫಲಿತ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದಾದರೆ ಆಗ ಒಳಗಿನಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸಮಾಜದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪ್ರಧಾನ / ಅಧೀನವೆಂದು ವಿವರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಒಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಮಾತ್ರ ಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೇವಲ ಅನಿಸಿಕೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯವಹರಿಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ (ಬೇರು-ಕಾಂಡ-ಚಿಗುರು, ೧೯೯೭, ಪು. ೨೦). ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ; ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದಾರಿ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರ 'ತಿಳಿವ ತೇಜದ ಮುಂದೆ', ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರ 'ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಕೃತಿಗಳು ದೇಶೀಯತೆಯ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ

ನವ್ಯದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಬಹುದು:

೧. ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

೨ ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

೩ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆ

೪ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

೫ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಲಾಯಿತು.

೬ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಧ್ಯಯನ

೭ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಓದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು.

೭ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವು.

೮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅನ್ಯ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂತು.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರ 'ಅಧ್ಯಯನ' 'ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ' ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಜಗತ್ತು' (ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ೨೦೦೦). ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ 'ಗತಕಥನ' (೨೦೦೫), ಲೌಕಿಕ-ಅಲೌಕಿಕ (೨೦೦೧), ಶಿವರಾಮ

ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ 'ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ' (೨೦೦೧), ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ' ಇವುಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ.

ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ೧೯೬೦ ಮತ್ತು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿದು. ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ, ನೈತಿಕತೆ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದೂ : ಅದು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಆದರ್ಶ ರೂಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವು ಪ್ರಧಾನ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಾನದಂಡವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಜನಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಪದ ಹೇಳಿಕೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿತ್ತು.

ಈ ರೀತಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಭೌತಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಿಂದ ಫಲಾಯನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಒಂದಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಆದರ್ಶ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಚನೆ ಮಾತ್ರ (ವಿವರಗಳಿಗೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು).

೧೯೨೦ರ ತರುವಾಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತು. ಅದರಿಂದ ಅನಂತರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಪಕತೆಯು ಬಂತು. ಅದು ಕೇವಲ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬಂಥ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯೂ ಕೂಡಾ.

ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

೧. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಲೇಖಕರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಕೊಡುಗೆಯು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ, ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿಯವರ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಹೌದು.

೨. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ – ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ, ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಮುಂತಾದವರ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು.

೩. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವು ಮುಗಿದೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ನಿರಚನ ವಾದಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಿ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿಗತ ಆಚರಣೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯ ಜೀವನದ ಗುಣ ನಡತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು; ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದೇ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜನಾಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಹು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಂದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಸರಳ ಮಾದರಿಯದು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನುವುದನ್ನು ಹೀಗೆ ತಪ್ಪು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಹೇರಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾ: ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ನಡೆಸುವ ಅಧ್ಯಯನ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲಸ ವರ್ಗೀಕರಣವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ 'ವರ್ಗ ಸಂವೇದನೆ' ಮತ್ತು ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ 'ಅಸಮತೆ'ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಗಮನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಎಂದು ಗಮನಿಸಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜಿ. ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ (ಆಯತನ). ಹಾಗೆಯೇ ಎನ್. ಗಾಯತ್ರಿಯವರ 'ಮಹಿಳೆ: ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ', ಕವಿತಾ ರೈಯವರ ಮಹಿಳೆ: ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಕಥನ (೨೦೦೫): ಕೆ.ಜಿ. ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರ (ಮರು ಚಿಂತನೆ, ೧೯೮೫), ಅಮರೇಶ ನುಗಡೋಣಿಯವರ 'ಹೈದ್ರಾಬಾದ್ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಡುಪಾಡು' (೨೦೦೩) ಮೊದಲಾದವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಆಧುನಿಕತೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೀಡುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತಾವಾದ; ಶಿಕ್ಷಣ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾಗ್ವಾದದ ತರಹ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದೆಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು. ಅದು 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' / ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ / ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಒಂದು ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುಂದಿಡುವುದು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದಾಖಲು ರೀತಿ'ಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಆದರ್ಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಥವಾ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದಾಖಲೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಪ್ರತೀಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಲೇಖಕರು ಇದನ್ನೇ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ದಾಖಲೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ನಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತುಂಬಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಾಗೂ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಅದರ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುತೇಕ ವಿಮರ್ಶರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕರೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಹಾಗೂ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಉದಾ: ಬುಡಕಟ್ಟು-ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ - ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ವಿವಿಧ ಹತ್ಯಾರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪುನರ್ ಶೋಧವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ.

✦

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಮುಖವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತು: ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಏಕೀಕೃತಗೊಂಡ "ಒಂದು ಜ್ಞಾನ"ವೆಂದೂ, "ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ" ಎಂದೂ ನಿರ್ವಚನಗೊಂಡುದರ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದ ಸಮವಸ್ತ್ರ ಚಿಂತನೆಯು 'ಒಂದು ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಅಧಿಕೃತವೆಂದು ಕರೆಯಿತು. ಬೇರೆ ಅಂದರೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು 'ಅನಧಿಕೃತ' ಮತ್ತು 'ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ'/ ಅನಾಗರಿಕ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ; ಅವು ಜ್ಞಾನವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು (ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ). ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ – ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕ. ಈ ಕಂದರದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಅಧ್ಯಯನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಕರದಿಂದ ಅನಧಿಕೃತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕ್ರಮ. ಇದು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಜಾನಪದ; ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಭಾಗವಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ: ನಮಗೊಂದು ಸಿದ್ಧ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯಿದ್ದು; ಆ ಕುತೂಹಲದ ಮೂಲಕ ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ–ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೊರಡುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ಕುತೂಹಲವು ಪೂರ್ವ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಯಾಧಾರಿತ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ

ಅವಶ್ಯವಾದ ಕಲೆಗಳು. ವೃತ್ತಿಯಾಧಾರಿತವಾದವುಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಕಲೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಮೇಲು ರಚನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು ಅವಶ್ಯ. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ; ಇಡಿಯ ಇಂಡಿಯಾಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಹೇರಿತು. ಇದು ಕೆಲವು ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕೀಳರಿಮೆಗೆ ದೂಡಿತು. ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿವೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಆ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನಾವು ಹೊರಗೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೂ ಕಡಿಮೆ ೧೮ನೇ ಶತಮಾನದ ಅರ್ಧಭಾಗದಿಂದ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವೋ ಮತ್ತು ಪ್ರಯೋಗಗಳಾದವೋ ಆ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಶಾಲೆಗಳಾಗಿ ಭಾರತವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯ ಎಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಇನ್ನಿತರ ಅಂಶಗಳಲ್ಲ. ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ನಾವು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸೌಂದರ್ಯವೆಷ್ಟು ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಅಭಿರುಚಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು, ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಎಷ್ಟು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಗುಪ್ತ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ. ಇದಕ್ಕೂ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ೧೬ನೇ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ೧೭ನೇ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕಾಗಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತುಲನೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಮಿಷನರಿಗಳು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೈತಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಕಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯರೆಲ್ಲ ಅನಾಗರಿಕರು. ಅವರಿಗೆ ನೈತಿಕತೆ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ಒಂದು ಗುಟ್ಟಾದರೆ, ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬೋಧಿಸುವುದು, ಯುರೋಪಿನ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸುವುದು ಇದರ

ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಲಿಕೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವ, ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಸಾರಾಂಶ ಮಾಡುವ, ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನಗಳೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮತ್ತು ರಸಗ್ರಹಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿಧಾನ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ಅಭಿಮುಖತೆಯಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕರು / ಸಂಶೋಧಕರು / ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪ್ರಿಯರಾಗುವುದು, ಓದುಗರ ಕಣ್ಮಣಿಗಳಾಗುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಮುಂದುವರಿಕೆಯ ರೂಪಗಳೇ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಪ್ರಗತಿಪರತೆ', 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕೂಡಾ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಕೂಡಾ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ; ಜಾಗದಿಂದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ 'ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ – ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟದ ಧೋರಣೆಯಿಂದ. ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು – ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ – ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ಈ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದನ್ನು ವಿಸ್ಮೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದರೋ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.ನಾವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ರೀಸರ್ಚ್ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಪದವನ್ನು ಒಡೆದು ಅದರ ಅರ್ಥ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ ಪುನರ್ ಹುಡುಕು. Search ಎಂದರೆ

ಹುಡುಕು, ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವಾಗಿ 'Re' ಎನ್ನುವುದು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಒಮ್ಮೆ ಹುಡುಕಿದರೆ ಸಾಲದು ಪುನಃ ಹುಡುಕಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶೋಧನೆಯೆನ್ನುವುದು 'ಸಮ್ಯಕ್ ಶೋಧನೆ'ಯೆನ್ನುವುದರಿಂದ ಬಂದಿದೆ. 'ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುವುದು' ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ಭಾವಾರ್ಥ. ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ: ನಮ್ಮ ಎದುರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ; ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನಾವು 'ಶೋಧಿಸಿ' ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದುದನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ 'Research' ಗೆ ಯಾಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಬಂತು ಎಂದರೆ – ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಮಾನವಿಕ ವಿಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಳೆದು ಹೋದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು.

"ಸಂಶೋಧನೆಯು ಭೂಮಿ ಅಗೆದು ಚಿನ್ನ ತೆಗೆಯುವ ಹಾಗೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿ ಬೇಕು. ಆಯುಧ ಬೇಕು. ಯಂತ್ರ ಸಾಮಗ್ರಿಬೇಕು. ಹಲವು ಕೆಲಸಗಾರರ, ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಸಹಕಾರಬೇಕು". ಅದು ಸತ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

– ಪ್ರಮೇಯ	Thesis	– ಕ್ರಿಯೆ	– ಪ್ರಮೇಯ
– ಪ್ರಯೋಗ	Anti Thesis	– ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ	– ಆಧಾರ
– ನಿಲುವು	Synthesis	– ನಿಲುವು	– ಸಿದ್ಧಾಂತ

ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಈಚಿನ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ 'ನಿಲುವು'ಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಮೇಯ ಮತ್ತು ಆಧಾರ ಎರಡೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. 'ಹುಡುಕಾಟ'ವೆಂಬ 'ಶ್ರಮ'ದ ಬದಲು ಕುಳಿತಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಶೈಲಿಯು (ನಿರೂಪಣೆಗಳು) ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ : ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಒಂದರ ಹೊರತು ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು ಕೈಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾದರಿಗಳು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ ತುಳು ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ

ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳು ತುಂಬಾ ಮೇಲು ನೋಟದ ಮಾತುಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಇವು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ಇದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ನನಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಹಿಂದಿರುವ 'ಬೌದ್ಧಿಕ ಒತ್ತಡ'ಗಳು ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಇದನ್ನು ಬರೆದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿನ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ವೇಗವಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ವಿಜ್ಞಾನ'ದ ಸಂಶೋಧನೆಯು (ಅದು ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾಗಿರಬಹುದು: ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರವಾಗಿರಬಹುದು) ಭವಿಷ್ಯಮುಖಿ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು (ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸೇರಿದಂತೆ) 'ಭೂತ' ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತಕ್ಷಣವೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಉದಾ : ಅಣುಬಾಂಬಿನ ಸಂಶೋಧನೆ – ವಿನಾಶಕಾರಿ.
ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ – ವಿನಾಶಕಾರಿಯಲ್ಲ.
ವಿದ್ಯುಚ್ಛಕ್ತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆ – ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರ.
ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ – ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರ.

ಆದರೆ ಸರಕಾರ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೋ, ಬಿಡುತ್ತದೋ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ ಇದು ನಿರ್ಣೀತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು :

೧. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳು.

೨. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳು.

೩. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳು.

ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಯಾರು ಪೂರ್ಣ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ನಾವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದು. ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ

'ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೆಂದರೆ 'ಹೀಗಿರಬೇಕೆಂದು' ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇವೋ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಾವು (ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು) ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ದೆಸೆಯಿಂದ 'ಮರೆವಿಗೆ' ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೋ ಹಾಗೆಯೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು 'ವಿಸ್ಮೃತಿಗಳಿಗೆ' (ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ) ಸಂಕರ (ಹೋಮಿ ಬಾಬಾ)ಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಪೂರ್ವದ ನಮ್ಮ ಹಿರೀಕರು ಅನೇಕವನ್ನು ಹುಡುಕಿದರು. ಅವು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿಗೆ, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ, ಮಾನಸಿಕ ಆರೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳು. ಅವು ಲಿಖಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ನಾಟಿ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಥವಾ ಈಗಿನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಆ ರೀತಿಯ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ' ವಿವರಣೆಯೆಂದು ಇವುಗಳಿಗೆ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಈ ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬರಿಂದ ಒಬ್ಬರಿಗೆ ದಾಟಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದು ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು 'ಹುಡುಕಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರು'.ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಶಿಸ್ತು ಬದ್ಧ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದಾಯಿತು. ಇದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದೆ. ಅನೇಕರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಬ್ರಿಟೀಶರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, 'ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು' (ಡಫ್‌ನ ಹೇಳಿಕೆ) ಮಾತ್ರ.

ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಿಂದ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ಈ ಕುರಿತು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪಾದ್ರಿಗಳು ಬೈಬಲ್ ಪಾಠ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿದರು. ಮಿಶನರಿಗಳು ಹೊಸ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು; ಕಾಲೇಜುಗಳನ್ನು; ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದರು. ಇವೆರಡೂ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಎಂದು ಅವರಿಗೆ ಅನಿಸಲಿಲ್ಲ.ನೀತಿ ಬೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರೂ ಅವರೇ. ಶಿಕ್ಷಣದ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರೂ ಅವರೇ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ಮುಖ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ.ಶಿಕ್ಷಣವು ಹೇಗೆ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಚಟುವಟಿಕೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದವರೂ ಅವರೇ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಬಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು ಕೂಡಾ ಬ್ರಿಟೀಶರು. ಶಿಕ್ಷಣದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಅನ್ನಬಹುದಾದ ನೀಲಿ ನಕ್ಷೆಯಿತ್ತು. ಸಂಶೋಧನೆಗೂ

ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ; ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ-ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಿಂದ ಬಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಲಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಬಡತನ, ಜಾತಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು, ಇವುಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪಗಳ ಅರಿವು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೆಕಾಲೆಯು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಇಲ್ಲಿನ ಜನರಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಯಾಕೆ ಕಲಿಸಬೇಕೆಂದರೆ 'ಸೆಮಿನಾರ್'ನಲ್ಲಿ (ಇದು ಕೂಡಾ ಯುರೋಪಿಯನ್ / ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮೂಲದ ಪರಿಭಾಷೆ. 'ಸೆಮಿನರಿ'ಯಿಂದ ಸೆಮಿನಾರ್ ಬಂತು. ಸೆಮಿನರಿಯೆಂಬುದು ಪ್ರತಿವಾರ ಚರ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಪಾದ್ರಿಯ ಉಪದೇಶ ಕೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ). ಅವರು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾತಾಡುವಂತಾಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಮೊದಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವ್ಯಾಕರಣ ಮತ್ತು ಉಚ್ಚಾರಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕಲಿಸಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಆ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕ್ರಮದ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡದ ಪಠ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು (ಬಾಲಬೋಧೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ತರಗತಿ) ರೂಪಿಸಲಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಹೇರಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಗ್ರಾಮರ್ ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕಾರಣ ಕಲಿಸಲು ಶುರು ಮಾಡಿದೆವು. ನಮ್ಮ ಉನ್ನತ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೂಡಾ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿತು. ಕಾರಂತರು ಬಾಲವನದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದರು.

ಸಂಶೋಧನೆ=ಹುಡುಕಾಟ=ಜ್ಞಾನ=ಪಾಂಡಿತ್ಯ= ಶಿಸ್ತುಬದ್ಧ ಚಟುವಟಿಕೆ = ತರ್ಕಬದ್ಧ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮ. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು. ಅಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. 'ಜ್ಞಾನ'ವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬಹುತೇಕ ಬಿಟ್ಟರೆ ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ 'ಜ್ಞಾನವನ್ನು' ಅದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಹಿರಿಯರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾದವು.

'ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ'ಯು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಯಿತು. ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳ (ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಮಾಡುವವರ ಪ್ರಕಾರ ಅವು ಅಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಗಳು) ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಹಾಗೂ ಶುದ್ಧ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು

ಎಂದರೆ ಪಠ್ಯಗಳ ಚಲನೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ 'ಅಕ್ಷರ ಸ್ಖಾಲಿತ್ಯವನ್ನು' (ಇದು ಕೂಡಾ ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣಕಾರರ ಪರಿಭಾಷೆಯೇ) ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತೇನೆ. ಈಗಿನ ನಮಗೆ ಆ ರೀತಿಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಖಂಡಿತಾ ಇಲ್ಲ ಅನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. 'ಪರಿಷ್ಕರಣೆ' ಎನ್ನುವುದು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧಕರ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ. ಅನೇಕ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಚ್ಚಿಗೆ ಕೊಡುವುದು ಈ ರೀತಿಯ 'ಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸರಣ'ದ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಯಿತು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. 'ಕಂನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು', 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಜೀವನ', 'ಕನ್ನಡನಾಡೂ–ದೇಸಿಸಾಹಿತ್ಯವೂ' ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು ನಾಡೋಜ ಪಂಪನಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದು ೧೯೩೮ರಲ್ಲಿ.

ವಸಾಹತುಕಾಲದ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧೋರಣೆ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಧೋರಣೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮ 'ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆ'ಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಉದಾ : ಕವಿಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮಾದರಿಗಳು. 'ಸ್ವೀಕಾರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ' ಎರಡೂ ಅಂತರ್ಗತ ಭಾವಗಳನ್ನು ಜೊತೆಗಿರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಅಂದಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹಾದಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡವು. ಆದರೂ, ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಆಗಿನ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು 'ಸ್ಥಳೀಯತೆ'ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ.

'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು (ಇಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರು ಭಾರತೀಯ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೊಟ್ಟಿರಲಾರರು. ಅವರು ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೂ – ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೋಣಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ. ಈವತ್ತಿನ ನಮ್ಮ ಮಾನದಂಡಕ್ಕೆ ಅದು ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.ಯ

ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಔಚಿತ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ). ಇವು ಕಲೋನಿಯಲ್ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಆಗ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಂಸ್ಥೆಗೂ ಪಾಳೆಯಗಾರರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ತುಲನಾತ್ಮಕ ಅಭ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಇವು ದೇಶೀಯ ವಿದ್ಯಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.

'ಗರತಿಯ ಹಾಡು', ಅರ್ಚಕರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ' ಇವು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೊಸ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಹೊಸ ಶೋಧದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಚಹರೆಗಳಾದವು. ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೆಗ್ಗುರುತುಗಳು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸಿನ ಹುಟ್ಟು, ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಯಾವಾಗ ಬರೆದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ, ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಯಾವಾಗ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಹಾಡುಗಳು ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಅಂದರೆ, ಇವುಗಳ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಗಳೇ ಬೇರೆ. ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಚಳುವಳಿಯ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರವೇ ಬೇರೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಜಮಾ ಬಂದಿಗೆ ಸಿಗದಿರುವಂಥದ್ದು. ಎರಡನೆಯದು ಹಾಗಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರಕ್ಕೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಯಾವಾಗ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂತು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಹೇಳಬಲ್ಲೆವು. ಲಾವಣಿ, ಗೊಂಬೆಯಾಟ, ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ / ನೋಡಿದ ಜನರ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದು. ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಕೃತ' ಮತ್ತು 'ಅನಧಿಕೃತ' ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಶೋಧ ನಡೆಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ.

ಮರೆತು ಹೋದ ಕೃತಿಗಳ ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ / ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ / ಶಾಸನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ / ಕೃತಿಕಾರನ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳು / ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧ.

ಇವುಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಕವಿಚರಿತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳ ಕುರಿತಾದ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಆಕರವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ತಾಳೆಗರಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಶುದ್ಧ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಶಾಸನಗಳ ಸಂಗ್ರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿವಿಧ ಪರಿಕರಗಳಾಗಿವೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಕವಿ, ಕಾವ್ಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಕವಿ – ಹೆಸರು – ಅವನ ಕುರಿತಾದ ಐತಿಹ್ಯ / ಕಾಲ / ದೇಶ / ಜನಾಂಗ / ಕುಲ / ಕೃತಿಯ ಸಾರಾಂಶ / ಪಾತ್ರ / ವಸ್ತು ವಿಚಾರ / ಶೈಲಿ / ಕೃತಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭಾವ / ಉಪಸಂಹಾರ.

ಕಾಲ, ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಸಿದವರು, ಶಾಸನದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ಶಾಸನದ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯವಾದವು.

೧. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ವಿವರ (ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು)

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ (ಶಾಸನ / ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ / ಲಾವಣಿಗಳು / ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪತ್ರಗಳು / ದೇವಾಲಯಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ) ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ.

ಇವು ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ.

ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಮುಂತಾದವರು ಮಾಡಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದವು ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ತಲೆಮಾರಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೂ ಅದರ ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದೇ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರೀತಿಗೂ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ತರ್ಕವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ

ತಕರಾರುಗಳೂ ಹೌದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳೂ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ ತಕ್ಷಣವೇ ವಸಾಹತು ವಿರೋಧವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತು ಪರವೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದವು ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಹಿಡಿರೂಪಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಲ್ಲ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅಪೂರ್ವ ಅವಕಾಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಜ್ಞಾತವೂ ಹೌದು. ಅಜ್ಞಾತವೂ ಹೌದು. ಕೆಲವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದೆ, ಅವಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತ ರೂಪವಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮೂರ್ತ ರೂಪವಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಕೂಡ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಸಣ್ಣ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಇದು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಚಲಿತ ಕತೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಯಕ್ಷಗಾನ ಕಲಾವಿದರು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾಂಧಿ ಮಾಲಿಂಗ, ದೊಡ್ಡ ಸಾಮಗ (ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಸಾಮಗ) ಇವರು ಗಾಂಧೀ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಆದರೆ ಯಕ್ಷಗಾನದಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ಮಾಡುವಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ಕುರಿತು ಗಾಂಧಿ ಮಾಲಿಂಗ ಅವರಿಗೆ ಮಾತನಾಡುವಂತಹ ಅವಕಾಶಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವರು ಬಣ್ಣದ ವೇಷಧಾರಿ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ರಂಗಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಿ ರೂಢಿಯಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಖಾದಿ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಖಾದಿ ಬಟ್ಟೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಂಕೇತ, ಆದರೆ ದಾಖಲೆಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊರಗರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಂದೋಲನವನ್ನಾಗಲೀ, ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನಾಗಲೀ ತಿಳಿದವರಲ್ಲ. ಗುಡ್ಡಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರಿಗೆ ಮೊದಮೊದಲು ನಾಗರಿಕರನ್ನು ಕಂಡರೇ ಭಯವಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಗೋಮಾತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತ ದನದ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು (ಕಾರಂತರ ಚೋಮನ ದುಡಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ). ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿಗಳು ಹೇಳಿರುವ ವರ್ಣ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಆಚೆಗೆ ಈ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇವರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಎನ್ನುವ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯ ಅನುಭವವೇ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಗೊತ್ತೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗ ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಚತುರ್ವರ್ಣದ ಚೌಕಟ್ಟಲ್ಲಲಾಗಲೀ, ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಾಗಲೀ, ಜಾತಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಾಗಲೀ (ಕೊರಗರು ಅಂದರೆ

ಎಸ್.ಟಿ. ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವವರು) ನೋಡಲು ಹೋದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಒಂದು ಆರ್ದ್ರ ಸಂಕಟದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಶ್ರಯಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಇದ್ದ ಮೌನದ ಮುಖೇನವೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಳಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀನ ವಾಗಿಯೂ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೇರುಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ಕನ್ನಡ ನಾಡೂ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ' ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ'ಯಂಥ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಗಳ ಹಿಂದಿನ ಆಶಯ ಈ ಬಗೆಯದು. ಈ ತರಹದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಿರ್ವಾಹಸೀಕರಣದ ರಾಜಕೀಯದ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆಲೂರರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವ'. 'ಕಂ ನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು', ನಾಗಪ್ರತಿಮಾ ವಿಚಾರ (ಇದರಲ್ಲಿ ಆರ್ಕೆಟೈಪಲ್ ಶಂ.ಬಾ.ರ.ಮಾದರಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ), ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರ ಅನೇಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ತರಹದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಇವು ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ನಡೆಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಜೀವನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಕಥನಗಳ ಮೂಲಕ ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಈ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದ ಭಾವ ಇದ್ದಾಗಲೂ ಈ ಲೇಖಕರು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದೇ ಈಗ ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರಾಗಲಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರಾಗಲೀ,

ಅವರ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರಿಸುಮಾರು ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಥವಾ ಸ್ವತಃ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರೇ ಬರೆದ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ತಪ್ತ ಧೋರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದೆ. ಅಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ ಇವು ಎರಡನ್ನೂ ನಮ್ಮ ಲೇಖಕರು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇರೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಂಶೋಧಕರು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ, ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಕರಾಗಬೇಕೆಂದು, ಅದಕ್ಕೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡವಿದೆಯೆಂದು, ಅದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದೆಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಂತಿದೆ. ಸತ್ಯ, ನಿಯಮ, ವಾಸ್ತವತೆ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಿತಿಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧಕರ ನೈತಿಕ ನಿಲುವು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ.ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅವರು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ವಿಷಯಗಳೂ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ 'ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನ', ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸೇರಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಶೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು 'ಹಾಲುಮತ ದರ್ಶನದ' ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ನಮಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖದ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರ ಇತಿಮಿತಿಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ನಮಗೆ ಅವು ಅಪೂರ್ವವಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳು ನಮಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಪರಿಮಿತವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ವಹಿಸಿದರು. ಈ ಮೊದಲು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕಲಿಕೆಯಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಶುರುವಾದಾಗ ಅದು ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಂದರೆ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಈ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯ,

ಪ್ರಯೋಗ, ಫಲಿತಾಂಶ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮೂಲತಃ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತರ್ಕ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈಗಲೂ ಎಲ್ಲಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳ ಪಂಡಿತರೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ, ಪವಿತ್ರ ವೇದವಾಕ್ಯದಂತೆ ಪಠಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಅದರ ಬೆರಳಚ್ಚು ದೋಷವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅದರ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಶುದ್ಧ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತು. ಇದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಂದುವರೆಯಿತು ಎಂದರೆ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಾಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಾಯಿತು. ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಹೀಗಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ; ಒಂದು ಲಲಿತ ಪ್ರಬಂಧ ಬರೆಯುವಾಗ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಎಷ್ಟೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ – ಪ್ರಮೇಯ – ಪ್ರಯೋಗ – ನಿಲುವು ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎಂದು ಬಳಸಿದ್ದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಉಳಿದವರು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹಾಗೆ ಬಳಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ – ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದಿತ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತೆಂದೂ, ಅದರ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇರೆಯವು ಎಂದು ಸಾರಲಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಯಾವಾಗ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆಳೆದವೋ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಬೆಳೆದಂತೆ ಅಭಿರುಚಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳಾದವು. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಜನರ ನಡುವೆ ಕಂದಕವೇರ್ಪಟ್ಟಿತು. ತಜ್ಞರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣವು ಯಾವ ರೂಪದಲ್ಲಿರಬೇಕೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ತನ್ನ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು.

ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಬಂಡವಾಳವಾದ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೊಸದೊಂದು ನಿರ್ವಚನ ಪಡೆಯಬೇಕಾಯಿತು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ; ಚರಿತ್ರೆ; ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ; ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಭೂಗೋಳ; ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಾಗಿ; ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಇಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಯಾವಾಗ ಇವು ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಾಗಿ, ಪರಿವರ್ತನೆಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತವೋ ಆಗ ಅದಕ್ಕೆ ತನ್ನಿಂದ ತಾನಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಹೇಳುವ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ – ಒಂದು ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ; ಎರಡೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದಿರುವುದು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಿ.ವಿ. ಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಯಾದ್ದು ೧೮೦೦ರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಂದು ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಯಾವುವು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಸಣ್ಣ ಅಚ್ಚರಿಯು ಕಾದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವೀಗ ಅನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಯುರೋಪ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ನಾವೀಗ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅದೇ ವಿಧಾನವನ್ನು. ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಷ್ಟೆ: ನಾವೀಗ ವಿ.ವಿ.ಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು; ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು; ದಲಿತರನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುತ್ತೇವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ,

'ಅ' ಜಾತಿ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

೧. 'ಅ' ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ

೨. ಮದುವೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ

೩. ತೊಟ್ಟಿಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ

೪. ಕುಲ ಸಂಪ್ರದಾಯ

೫. ಆಚರಣೆಗಳು – ಮನೆ ದೇವರು

೬ ಬಳಿಗಳು

೭. ಬಸುರಿ – ಬಾಣಂತಿಯರ ಕುರಿತಾದ ಆಚರಣೆಗಳು

೮. ಸೂತಕ

೯. ಅಡುಗೆ

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಬಂದಿರಬಹುದು? ಈ ರೀತಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಾತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ನೆರವಿಗೆ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಅವರು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟರು. ಉದಾ : ಅಲೆಮಾರಿಗಳಿಗೆ ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್ ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟ ಹಾಗೆ ! ಅವರು 'ಹಿಂದೂಲಾ'ವನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಇದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದರು. ಭಾರತದ 'ಜಾತಿ' ಪದ್ಧತಿಯೆಂದರೆ ಅನಿಷ್ಠವೆಂದು ಕರೆದದ್ದು ಕೂಡಾ ಅವರೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಸರಿ? ಎಷ್ಟು ತಪ್ಪು ಎಂದು ನಾವು ನೋಡಬೇಕು. ಉದಾ : ಜಾತಿಗೂ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ – ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ – ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ – ಹಿಡುವಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಟ್ಟು ರೂಪವನ್ನು ಆ ಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರ ಅರ್ಥ – ಎಲ್ಲವೂ ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಆಯಿತು ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಯಾವಾಗ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ನಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವೋ ಅವೇ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದವು. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಂದಾಗ ಅದರ ಶಿಸ್ತುಯು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ, ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಬೇರೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮತ್ತು 'ಬೌದ್ಧಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು' ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಈಚೆಗಂತೂ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ವಲಸೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನ, ಪೌರ್ವಾತ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ತಾಂತ್ರಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾಹಿತಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಬೇಗನೆ ನಮ್ಮ ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಬಿದ್ದಿವೆಯೆಂದರೆ ನಾವೀಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಮೊದಲಿನಷ್ಟು ನಾಜೂಕಾಗಿ ಬಳಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.'ಕುಮರಿಬೇಸಾಯ', 'ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಗಳು', 'ಕೆರೆಯಂ ಕಟ್ಟಿಸು, ಬಾವಿಯಂ ತೋಡಿಸು' ಎಂದು

ಕವಿಯು ಯಾಕೆ ಹೇಳಿದ ಎಂದು ಕೇಳ ಬೇಕು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕ ವಿಚಾರಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದಿಲ್ಲ? ನಿಜವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಬರಗಾಲವಿದೆಯೇ? ಇನ್ನೂ ನಾವು ಅಪಾರ ಶ್ರಮವಹಿಸಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸುಮಾರು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ: ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಡೆದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನೋಡಬಾರದು? ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ. ಕುಟುಂಬ ಬೇರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೆ – ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಬೇರೆ – ಈ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇರಲಾರದೆ? ಎರಡನೆಯದು, ಸಾಹಿತ್ಯ ರಂಗಭೂಮಿ, ಕೃಷಿ ಮನುಷ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆ? ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಬೇರೆ, ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಬೇರೆ ಎಂಬಂಥ ನಿಲುವು ಕೂಡಾ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೂಸು. ಅನೇಕ ಅಜ್ಞಾತ ಸಂಗತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಅವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧವೆಂದರೆ ಇನ್ನೂರೈವತ್ತು ಪುಟ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಎಂಬತ್ತು ಪುಟ ಇದ್ದರೂ ಸರಿ – ಆದರೆ ನಮಗೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ದಾರಿ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಕಾರಂತರು ಬಾಲವನ ಯಾಕೆ ಶುರುಮಾಡಿದರು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೇನು? ಪಂಜೆಯವರು ಮಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು? ಗಳಗನಾಥರು ಪುಸ್ತಕ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಲು ಎಷ್ಟೊಂದು ತ್ರಾಸಪಟ್ಟರು? ಸಿ.ಆರ್. ಸಿಂಹ, ಕುವೆಂಪುರವರನ್ನು ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ? ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾವುದು? ಇವೆಲ್ಲಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಬಿಟ್ಟು – 'ಭೂಮಿ ಕ್ರಯಪತ್ರದ ಧಾಟಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ' ಅದಕ್ಕೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದರೂ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಬಾ ಮೌಲಿಕ. ಇವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ನಾವು (ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೆ) 'ಓರಿಯಂಟಲಿಸಂ', 'ವಿಸ್ಮೃತಿ', 'ಪೋಸ್ಟ್‌ಮಾಡರ್ನಿಸಂ', 'ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ' ಇತ್ಯಾದಿ ಬಳಸದೇ ಇದ್ದರೂ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಸಂಶೋಧಕರು ಈ ಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಬರಿ ಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ, ಹಾಸಲುಂಟು. ಹೊದೆಯಲುಂಟು. ಅದನ್ನು ಹುಡುಕಿದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ–ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಆಕರ್ಶಕ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೂ ನನಗೆ ಸದ್ಯದ ಕುತೂಹಲ 'ಗಾಂಧಿ ಮಾಲಿಂಗ'ನವರ ಬಣ್ಣದ ವೇಷ, ಚೌಕಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಚುಟ್ಟಿ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿ ಮುಖ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಾವು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಲಯದಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು, ಅದರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಅದು ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವ ವಿಧಾನ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಾನಗಳು "ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆ"ಯೊಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಕನು ಪುನರ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಾಗ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೂಡಾ ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು – ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಮತ್ತು ನಾವು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ಆಲೋಚನೆಯು ಇರಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕು. ನಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಈ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಮಂಡಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ 'ನಮ್ಮ ಪ್ರಮೇಯ'ಗಳೇ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ.

ಉದಾ: ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮುಸ್ಲಿಂ ರಾಜರು ನಾಶಪಡಿಸಿದರು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿ 'ಮುಸ್ಲಿಂ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ "ಮುಸ್ಲಿಂ" ಎಂಬುದು ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವ, ರಾಜಬೊಕ್ಕಸ, ರಾಜ್ಯವಿಸ್ತರಣೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸಂಶೋಧಕನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿಲುವು ಸೂರ್ಯಸ್ಪಷ್ಟ.

ಆದರೆ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿರುವ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾರು? ಯಾಕೆ? ಹೇಗೆ? ಯಾವುದು? ಯಾರಿಗೆ? ಮುಂತಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ

ಯುರೋಪಿಯನ್ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಬಿ.ಎಲ್. ರೈಸ್, ಕಿಟ್ಟೆಲ್, ಫ್ಲೀಟರ್ ಮುಂತಾದವರಿಗೆ ಇದ್ದಕುತೂಹಲವು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾದರಿಯೊಳಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೂ, ನಾವು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಆಗ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ, ಅದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯುರೋ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಅವು ಪರ್ಯಾಯವಾದ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಗಿವೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ "ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ದೇಸೀ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ" ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಹಿತೆ' ಬೇರೆಯಾದವು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾದವು.

ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು. ಇದು ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರು ಭಾರತವನ್ನು ಕಂಡ ಕ್ರಮವನ್ನು, ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಅಥವಾ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಇದರಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವ' ಎನ್ನುವುದು ಮುಂಚೂಣೆಗೆ ಬಂತು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಜಾತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಭಾರತದ ಬಡತನಕ್ಕೆ ಜಾತಿಯೇ ಒಂದು ಶಾಪವೆನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು 'ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ತನ್ನ ಎದುರು ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡಿದ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನೇಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಅನಂತರ ಬೇರೆಯಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆಗ ಎದ್ದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ವಾಗ್ವಾದವೆಂದರೆ – ವಿಜ್ಞಾನ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರೆ, ಚರ್ಚ್

ಮಿಶನರಿಗಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರಬೇಕಾದ 'ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ'ಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿದವು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹುಟ್ಟಿತು. ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾಗಳ ಜ್ಞಾನೋಪಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಇದರ ಗೊಂಡಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪುವುದು ಸುಲಭ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಕೇವಲ ಕಲೋನಿಯಲ್ ಆಢಳಿತದ ಫಲದಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. 'ಅಧಿಕಾರ' ಮತ್ತು 'ಜ್ಞಾನ' ಎರಡೂ ಜೊತೆಜೊತೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಆಗಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಬೆಂಟಿಂಕ್, ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ, ಥಾಮಸ್ ಮನ್ರೋ, ಮೆಕಾಲೆ ಮುಂತಾದವರು ಎರಡು ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು.

೧. ಕಲೋನಿಯಲ್ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ – ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣ, ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಢಳಿತಾತ್ಮಕತೆಯ ಸೂತ್ರೀಕರಣ. ಭಾರತದ ಜನರನ್ನು ನಾಗರಿಕಗೊಳಿಸಲು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ.

೨. ಶಾಲಾ-ಕಾಲೇಜುಗಳ ಮೂಲಕ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಜರುಗಿದವು.

ಹೀಗಾಗಿ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಯುರೋಪಿನ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟಗಳಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಪರ್ಯಾಯ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಶಂಬಾ, ಜೋಶಿಯವರ 'ಕಂನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು', 'ನಾಗಾರಾಧನೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಇವಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಹಿತೆಗಳಿವೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳನ್ನು ಇವು ರೂಪಿಸಿವೆ.

ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎರಡನ್ನೂ ಟೀಕಿಸುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತು. ಕುತೂಹಲದಾಯಕ ಸಂಗತಿಯಿಂದ ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ವಸಾಹತುವಾದದ 'ಜ್ಞಾನರೂಪ'ಗಳನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಯುರೋಪಿನ ಅನೇಕ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳಿಗೆ, ಆಢಳಿತಗಾರರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ರೈತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ, ಜನಾಂಗಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತೊಡಕಾಗಿದೆಯಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಮೊದಲು ಈ ವಾದವನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತದ ಏಕತೆಯು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರು ಭಾರತದ ಹಳೆಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜವನ್ನು, ಅದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾನೂನು, ವಿಧಿ-ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದರು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯಿದೆ. ಭಾರತವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ - ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪರಿಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದು 'ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಕುರಿತು ಮಂಡಿಸುವ ವಾದ ಬೇರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಪಶ್ಚಿಮವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ 'ಅನ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಭವವೇ ಬೇರೆ. ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಮಾದರಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಬೇರೆ. ಇದರಿಂದ ಭಾರತದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು, ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಿಂದ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪೌರಾತ್ಯವಾದವು ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿಂದ ನೋಡಲು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಯುರೋಪಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ನಾಗರಿಕ ಮನುಷ್ಯ (ಇಲ್ಲಿ - ನಾಗರಿಕ ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ) ನವ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ (ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಶನರಿಗಳು ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾಗಿದ್ದವು). ಜಾಗತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹೊಸ

ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕೆ, ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಸಮಯ ಸೂಚಿಯಾದ 'ಕೈಗಡಿಯಾರ'ವು ಕೂಡಾ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು.

ಪೌರಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಭಾರತೀಯ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ, ಅದರ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆಯಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ, ಜೈನ ಧರ್ಮ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಇವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು:

೧. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತವು ಪರಶುರಾಮನ ಸೃಷ್ಟಿ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವೈವಸ್ವತ ಮನ್ವಂತರ, ಗೋಕರ್ಣ ಮಂಡಲ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಳ, ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ, ತಮ್ಮ ಗೋತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಕತೆಯಿದೆ; ಪರಶುರಾಮನು ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೊಂದ ಪಾಪದ ಫಲವನ್ನು ತೊಳೆಯಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಸಮುದ್ರ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಿಂದ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ತಾನು ಅತಿ ಎತ್ತರವಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ವಿಂಧ್ಯ ಪರ್ವತವು ಅಹಂಕಾರ ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅಗಸ್ತ್ಯ ನೋಡಿದ ಕೂಡಲೆ ಬಾಗಿ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾನು ಪುನಃ ಬರುವ ತನಕ ಕಾಯುತ್ತಿರು ಎಂದು ಅಗಸ್ತ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ಬಾಗಿ ಮಲಗಿದ ವಿಂಧ್ಯ ಮಲಗಿಯೇ ಇದೆ. ಅಗಸ್ತ್ಯ ಅನಂತರ ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ನೆಲೆಯೂರಿದರು.

೨. ಎರಡನೆಯದು – ತುಳು ನಾಡಿನ ಕೊರಗರು ಎಂಬ ಜಾತಿಯವರು ಹೇಳುವ ಕತೆ – ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ಜಗಿತ್ತನಲ್ಲಿಡೀ ನೀರೇ ತುಂಬಿತ್ತು. ಆಗ ಬ್ರಹ್ಮನು ಒಂದು ಡೋಲನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಆ ಡೋಲಿನ ಒಳಗೆ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಂಗಸು ಮತ್ತು ಒಬ್ಬಳು ಗಂಡಸು ಇದ್ದ. ಅವರಿಂದ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಾಯಿತು. ಡೋಲಿನ ಒಳಗೆ ಜಾಗ ಸಾಕಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಗಂಡಸು ಮತ್ತು ಹೆಂಗಸು ದೇವರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವರು ಬಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನೀವು ಡೋಲಿನ ಚರ್ಮವನ್ನು ಹರಿದು ಹೊರಗೆ ಬನ್ನಿ. ನಿಮಗೆ ವಾಸಮಾಡಲು ಜಾಗ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಅದರಂತೆ ಅವರು ಡೋಲನ್ನು ಹರಿದು ಹೊರಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ನೀರಿನಿಂದ ಎತ್ತರವಾದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆಲೆಯೂರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೊರಗರು ಗುಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ರಾತ್ರಿ ವಿರಾಮದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಡೋಲು

ಬಾರಿಸುತ್ತಾ (ಕಾರಂತರು ಇದನ್ನು ಬಿದುಡಿಬಿ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ). ಗುಂಪಾಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಸ್ಥಳ, ಕಾಲವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಪೌರ್ಯಾತ್ಯವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಇವುಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕಣ್ಣಿನ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗುಡ್ಡ ಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರು ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಅನಾಗರಿಕರಂತೆ, ಅಪರಾಧಿಗಳಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಾಂಶ ಬೇರೆಯಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಯಾವ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಳಸುತ್ತಿರುವ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ನಾವಿನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ. ಇದು ನಮ್ಮ ಓದಿನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ವಚನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂರು ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಒಂದಡೆಯಿಂದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿಕಟ ಪರಿಚಯ (ಇದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವಂತದ್ದು) ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಈ ಮೂರರ ನಡುವೆ ಅವರು ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಉಗಮದಲ್ಲಿಯೇ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಚೈತನ್ಯವೊಂದು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಯುರೋಪಿನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಯೂ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬಹುವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಅವರಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದವೋ ಅಷ್ಟೇ ಯುರೋಪಿನ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಕರಗಳೂ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಭಜಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಯುರೋಪಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆ ಬೇರೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರಲಿಲ್ಲ.

ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ 'ಕಂ ನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು', ಡಾ. ವಿ. ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯನವರ ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳು (ಸಂ: ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿ) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ', ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ 'ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ', ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಚಿಂತನ', ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಎಸ್.ವಿ. ರಂಗಣ್ಣನವರ 'ಶೈಲಿ ೧,೨,೩', ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ 'ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದರ್ಶನ', ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾಯರ 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ', ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಮತ್ತು ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಗಳು, ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಕುವೆಂಪುಗೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ, ಭವ್ಯತೆ ಮೀಮಾಂಸೆ, ಐ.ಎ. ರಿಚರ್ಡನ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಜ್ಞಾನ'ವೆಂದು ಕರೆದೆವೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. 'ಜ್ಞಾನ'ಕ್ಕೂ ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಂಟನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಯಿತು. ಯಾವುದು ಯುರೋಪಿನ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಜ್ಞಾನವೆಂತಲೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದುದು ಜ್ಞಾನವಲ್ಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವು ಏರ್ಪಾಡುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಕಂಡು ಬಂತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ನಡೆದವು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮವು ರೂಪಿಸಿದ್ದು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು. ಇದನ್ನು ನಾವು ಟಿಸಮತಲದ ಜ್ಞಾನರೂಪಟಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮುದ್ರಣ ಯಂತ್ರಗಳು: ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮಗಳು: ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳು. ಅದರ ಸಿಲೆಬಸ್‌ಗಳು: ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿನ ವ್ಯಾಪಕ ಬದಲಾವಣೆ: ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಹೊಸ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು (ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವಿಸ್ / ಕ್ಲಾರ್ಕ್ / ಸಂಪರ್ಕಸಾಧನ). ಏಕರೂಪವಾದ ಕಾಯಿದೆಗಳು – ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದವು. ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮವು ಏಕರೂಪದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಏನೂ ಪರಿಣಾಮವಾಗದ ಜನಾಂಗಗಳಿದ್ದವು. ಈಗಲೂ ಅಂದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅನಂತರವೂ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದುವೇ ಆಗಿದೆ (ಉದಾ: ಮಲೆಕುಡಿಯರು; ಕೊರಗರು ಇತ್ಯಾದಿ ಜನಾಂಗಗಳು). ಹಾಗೆಯೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ಅನುಭವವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ಎದುರಿಸಿದ ಜನರು / ವರ್ಗಗಳೂ ಇವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ – ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೇರಿದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪರೋಕ್ಷ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳ ಕೆಲಸ (ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ; ಮೋಗ್ಲಿಂಗ್ ಮುಂತಾದವರು).

↓↑ ಸಂಕಥನ

ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಅನುಭವ –

ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಸಂಕಥನಗಳು ಕೂಡಾ ಏಕಮಾದರಿಯವು ಅಲ್ಲ. ಈ 'ಅನುಭವ' ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿರುವ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಅನುಭವ ನೇರವಾಗಿ ದೊರಕದಿರುವ ಸಂಕಥನಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ', 'ಶಕ್ತಿ– ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕಥನ ಹೊಂದಿವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ + ಪ್ರಭುತ್ವ – ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು / ಅದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು

ಉದಾ : ಜೇಮ್ಸ್‌ಮಿಲ್ – ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ದೊರಕಿದ ವರ್ಗ – ಮೈಸೂರು ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ.
ಉದಾ : ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. – ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ

→ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರ / ರಾಜಕಾರಣದೊಂದಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದ ವರ್ಗ – ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತೀ.ನಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ಅವರ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವು ನೇರವಾಗಿ ದೊರಕಿದ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಾದ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ: ಆ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷಣ ದೊರೆಯಿತು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಅವಕಾಶಗಳು ಲಭ್ಯವಾದವು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಹೊಸದೊಂದು ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಈ ಮಾರ್ಗವು 'ಕಸಿ' ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಹೋಮಿಬಾಬಾ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ – ಈ ಯುಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳದ್ದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ 'ಸಂಕರ ಸ್ಥಿತಿ'. ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ'ಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಫ್ರೆಂಚ್ ಮೊದಲಾದ ಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಉದಾ : ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂ ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ' ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ನವೋದಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಖಂಡ ಭಾರತಾಂಬೆ; ಅವರ ಮಗಳು ಕನ್ನಡಾಂಬೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲೇಖಕರಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ನೇರವಾಗಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆದಕ್ಕಿದ್ದು. ಅದು ಪರೋಕ್ಷ ಅನುಭವವಲ್ಲ. ಈ ಅನುಭವದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಅವರು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ – ಈ ರೀತಿಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಈಗ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಹೀಗಾಯಿತು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದರಾಚೆಗಿನ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಿದೆ. ಅದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಅರಿವನ್ನು ತಮ್ಮ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದ ಜನವರ್ಗ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ವರ್ಗವು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ವಿಧಾನಗಳ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗವು ಒಂದು. ಅದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನ; ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾರ್ಗ (ತತ್ವಜ್ಞಾನ) ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು.

ಪಂಡಿತ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ', 'ಕನ್ನಡ ನಾಡೂ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ' 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಆಲೂರರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತವೈಭವ', ಶಂ.ಬಾ. ಅವರ 'ಕಂನುಡಿಯ ಹುಟ್ಟು' ಬೆಟಗೇರಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ', ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತದ (ಮಾರ್ಗ + ದೇಸಿ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ 'ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು', 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು 'ಅನುಭಾವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹುಡುಕಾಟ' ಕೃತಿಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು 'ಅನುಭಾವ' ಮತ್ತು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ

ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ (ವಸಾಹತು ಅನುಭವ ರೂಪಿಸಿದ ಏಕಕೇಂದ್ರಿತ ಮಾದರಿ)ಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನವೂ ಅಷ್ಟೇ.

ಶಾಸನಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡವರೆಂದರೆ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಕೂಡಾ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿದರು. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (೧೯೬೧) ಎಂ.ಎ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಮಾರ್ಗ-೧. ಮತ್ತು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣಗಳು' (೧೯೮೦), ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಗ್ರಾಮೀಣ (೧೯೭೭), ಪಗರಣ (೧೯೮೪), ವಾಗರ್ಥ (೧೯೮೧), ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು (೧೯೭೦), ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ (೧೯೮೦) ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎ. ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯನವರ ಈ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಮೈಸೂರು ದೇಶದಲ್ಲಿಯ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಕಾಳಾಮುಖರ' ಕುರಿತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಳಾಮುಖರು ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಕೋಲಾರ, ಕಡೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಹಾಸನ - ಈ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಮುಖ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ (೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ).

ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು: ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು. ಕವಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಳವಿಸಿಕೊಂಡವು. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಕುರಿತು ನೀಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು. ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದವು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಬಾಬ್ತು ನೀಡಿದ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಕೃತಿ 'ಪಾಳೆಯಗಾರರು'. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾ : ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಾಳೆಯಗಾರರು (೧೯೨೪) ಇಕ್ಕೇರಿ ಸಂಸ್ಥಾನದ ಚರಿತ್ರೆ (೧೯೩೧).

ಸೇಡಿಯಾಪು ಅವರ 'ಕೆಲವು ದೇಶನಾಮಗಳು' ವಿದ್ವಾನ್ ಎನ್. ರಂಗನಾಥ ಶರ್ಮ ಅವರ 'ಹೊಸಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ', ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕೃತಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮುಖ್ಯ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕು. ೧೮೩೭ರಲ್ಲಿ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ದಿ ಓಲ್ಡ್ ಕ್ಯಾನರೀಸ್ ಲಿಟರೇಚರ್', ರೈಸ್ ಅವರ 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ', ಛಂದೂಂಬುಧಿ (೧೮೭೨; ೧೮೭೪) ಸಂಪಾದನೆಗಳು. ಮೆಂಕೆಂಜಿಯವರ ಕೈಫಿಯತ್ತು ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ನಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದವು. ಸೇಡಿಯಾಪು ಅವರ 'ಕೆಲವುದೇಶನಾಮಗಳು' (೧೯೭೫), ಎಂ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ ಅವರ 'ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ' (ಲೇಖನ), ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ 'ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದ ಅರ್ಥ', ಸೀತಾರಾಮ ಜಾಗೀರ್‌ದಾರರ 'ಎರಡು ಹೊಸ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ನಾಗಚಂದ್ರನ ಇತಿವೃತ್ತ' ಮೊದಲಾದವು ಗಮನಾರ್ಹ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಧೋರಣೆಗಳಿವೆ: ಒಂದು – ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಹುಡುಕಾಟ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸಲು ಸಂಶೋಧಕರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜ್ಞಾನ, ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸದೊಂದು ಸಂಶೋಧನೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು.

ಈಗಲೂ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯ ಮಾದರಿಯು ಕೂಡಾ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ಶಿಕ್ಷಣ ಸೂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೋ ಅದುವೆ ಈಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮಗಳಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಿವೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಥೋಲಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕೃತಿಗಳು, ಗಂಗಾಧರ ಮಡಿವಾಳೇಶ್ವರ ತುರಮರಿ (ಆರ್.ವೈ. ಧಾರವಾಡಕರ) 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಂಧದ ಅವತಾರ' ಮತ್ತು 'ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿನ ಸಣ್ಣ ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು' (ಎಂ.ಗೋವಿಂದ ಪೈ) ಇವುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಈ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕರ್ತೃ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಯತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದವು. ಸದ್ಯ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವ ಮಾಹಿತಿಯೆಂದರೆ

ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದಿರುವುದು ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದಲ್ಲಿ. ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ ರನ್ನ ೧೯೩೩, ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು 'ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಪಂಚತಂತ್ರದ ರಚನಾಕಾಲ ಮತ್ತು ಜೈನಕವಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಕಾಲವಿಚಾರ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಜಿ.ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥನ್ ಅವರ 'ಧರ್ಮನಾಥಪ್ಯರಾಣ'ದ ಕರ್ತೃ ಬಾಹುಬಲಿ ಪಂಡಿತನ ಶಾಸನ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಪದ್ಯಗಳು, ವೈ. ಭಾನುಮತಿಯವರ 'ಜೈನ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಕಾರರು' ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದವರೆಗೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ (ನಾಟಕಾದಿಗಳನ್ನು) ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದವು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೇನು, ಸಹೃದಯರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದವು. ಆಯಾ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ರಸೋವೈಸಃ', ಜಿ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅವರ 'ಕಾವ್ಯಾರ್ಥಚಿಂತನ', ರಾಳಪಳ್ಳಿ ಅನಂತ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ (೧೯೭೧), 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕಲೆ', ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ರಸಪ್ರಜ್ಞೆ', ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ಕೆ. ಅವರ 'ರಸೋಲ್ಲಾಸ' ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಆದ ವ್ಯಾಪಕ ಚರ್ಚೆಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೂಲತಃ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನೇರವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕಾದಿಕಲೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ ಎಂಬದುನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದವು. ಒಂದು ನಾಟಕವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ–ಸಾಧಾರಣೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯದ, ಭಾರತದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಟಕವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಕೇವಲ ಶಿಷ್ಟರಂಗಭೂಮಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಮೂಲತಃ ಭರತನ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ (ಆಗ ಅದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು) ಇದ್ದರೂ ಸಹ ನಾಟ್ಯದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಕಲೋನಿಯಲ್ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾದವು. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎದುರಾದವು:

೧. ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ನಾವು ಎಷ್ಟನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು? ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಬಹುದು? ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

೨. ದೇಶೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಯಾವ ಪರಿಕರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು? ಅದರಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು?

ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಬರೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ'ಯ ಮೂಲಕ ಹೊಸತನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಈ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ 'ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯನ್ನು ಅದರದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿನೂತನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ, ಕೆಲಸವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿತು ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ವಿದಿತ. ಆದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಪು.ತಿ.ನ., ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳು ಸಂಶೋಧನೆ; ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಶ್ನೆ; ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ– ಈ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೆರೆಕೊರೆದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ 'ಆನ್ವಯಿಕ' ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖೇನ ಒಂದು ಮೌನದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸಂಶೋಧನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರದ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ನಮಗೆಲ್ಲಾ ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ 'ಸಂಶೋಧನೆ' ಎನ್ನುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದ. ಹಾಗೆಂದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮೇಲೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅದರ ಕೆಲಸವಲ್ಲ. ಅದರ ಹರಹು ವಿಸ್ತಾರವಾದುದು.

ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಆಗಾಗ ಬಳಸಿಕೊಂಡ 'ಕಾವ್ಯಯೋಗ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಲಕ್ಷ್ಮೀಶನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ (ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎರಡು ಮೂರು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ) ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಾವು

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು 'ಮೌನ ಓದು' ಅನ್ನುವುದು ಬಂತು ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ (ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ), ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ 'ಕರ್ಣಾಟ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ' ಕಾವ್ಯಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಓದಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಒಳನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಕೃತಿ; ಕರ್ತೃ; ಕೃತಿಯ ವಸ್ತು; ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು; ಕೃತಿಕಾರರ ಬಗೆಗಿರುವ ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿವು. ಯಾಕೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡವೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಅನುಭವದ ವಿರುದ್ಧದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುವುದರಿಂದ. ಧೋರಣೆ) ವಸಾಹತು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಹುಡುಕಾಟ ಸಹಜ.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಓದು; ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ವಚನ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆ- ಹೀಗೆ ಹತ್ತು ಹಲವು ವಿಷಯಗಳು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ತುರ್ತು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇತ್ತು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು, ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಬಹು ಭಾಷಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧನೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಸಂಧಾನಗಳನ್ನು ಅದು ಮಾಡಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವೈಚಾರಿಕತೆ; ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಅದು ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆ ಬರಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸದೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಯಿತು. 'ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆ ಎತ್ತುವ ಬಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಹಳೆಗೆ ನಾಂದಿ', 'ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರ', 'ನಾಗ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿಚಾರ' ಈ ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬದಿಯಿಂದ ಓದುತ್ತಾ ಬಂದರೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಿಕರಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಆಧುನಿಕ ಸಂಶೋಧಕರು ಹೊಸ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಹೊಸ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಈ ಲೇಖನಗಳು

ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾದ 'ಅಕಾಡೆಮಿಕ್' ಶಿಸ್ತು ಅಲ್ಲದೆಯೂ ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ್ಯದು ಈ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಹೇಗೆ ಹೊಸ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು.

'ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ' (ಎಂ.ಬಿ.ನೇಗಿನಹಾಳ), 'ಕರ್ಣಾಟಕ: ಪ್ರಾಚೀನತೆ, ಮಹಿಮೆ, ವ್ಯುತ್ಪತ್ತಿ ಲಿಪಿ' (ಆರ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್), ಗೋದಾವರಿಯ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಕುರುಹುಗಳು (ಶಂ.ಬಾ.ಜೋಶಿ), ಕರ್ಣಾಟಕ-ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ (ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾವ್) ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರ 'ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಹೊಸ ನಿಘಂಟು', 'ಕನ್ನಡ ಛಂದಸ್ಸು: ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲ' (ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ), 'ಲಯ-ಗತಿ-ರಿಥಂ' (ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟ), 'ಕನ್ನಡ ಹಾಡಿನ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಲಯ ಸ್ವರೂಪ' (ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ), 'ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ'ದಲ್ಲಿ ಛಂದಸ್ಸು (ಡಿ.ಎಲ್.ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್), ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಬೇರು, ಕಾಂಡ, ಚಿಗುರು' ಕನ್ನಡ ಕಳೆದ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಬರುವಾಗ ಭಾಷೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬೇಕು ಕನ್ನಡದ ವ್ಯಾಕರಣ' (ಡಿ.ಎನ್. ಶಂಕರಭಟ್ಟ), 'ಕನ್ನಡ ಬರಹವನ್ನು ಬದಲಿಸೋಣ?' 'ನಿಜಕ್ಕೂ ಹಳೆಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಎಂಥಹುದು?', 'ಕನ್ನಡ ಪದಗಳ ಒಳರಚನೆ', 'ಕನ್ನಡದ ಸರ್ವನಾಮಗಳು'. ಹಾಗೆಯೇ ಈಚೆಗೆ ಷ. ಶೆಟ್ಟರ್ ಬರೆದಿರುವ 'ಶಂಗಂ ತಮಿಳಗಂ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿ' ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ತಂದಿವೆ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಕೆಲಸ ಎರಡೂ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡವು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರರು ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಓದುಗರೂ ಬದಲಾದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಬೇರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾದವು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಬದಲಾಯಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಂತೂ ಲೇಖಕ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಸ್ಥಳ, ಅವಕಾಶ ಎಲ್ಲದರಿಂದಲೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಈಗ ಲೇಖಕ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಈಗಿನ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಿಂದಲೂ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಎಲ್ಲಿಂದ ಹೇಗೆ ಬಂತು, ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸುಲಭ ನೋಟಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಬಗೆಗೆ ನಾವು ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಕರಗಳು ಎಷ್ಟು ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಜ್ಞಾನ (ಪಾಂಡಿತ್ಯ) ಅನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಗಡಿ ರೇಖೆಗಳು ಇಲ್ಲವಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದ್ದವು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಕವಿಚರಿತೆ (ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್); ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆಯ ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿ. ಆ ಕಾಲದ ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ, ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ, ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಇವರೆಲ್ಲರ ಆಸಕ್ತಿಯು ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ, ಶಾಸನಗಳು, ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಪರಿಷ್ಕರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ರೈಸ್, ಕಿಟ್ಟೆಲ್‌ರಿಗೆ ಇದ್ದ ಆಸಕ್ತಿಗೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಶೋಧಕರ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಈ ಸಂಶೋಧಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಟಿಪಾಂಡಿತ್ಯಟಿ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಟ್ಟ 'ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ' ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಈವೊತ್ತಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆ. ಮಂಜೇಶ್ವರ ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಯವರಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿತ್ತು. ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಟ್ಟನ್ನು ನಮ್ಮ ಓದಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟರು. ಅವರು ಭಾರತೀಯ 'ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ' ಕರೆದಿರುವುದು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹಲವು ತಾಳೆಗರಿಯ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮ ಪಾಠದ ನಿರ್ಣಯ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಮುಳಿಯತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ಕನ್ನಡ ನಾಡೂ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ? ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರನ್ನು ಪಂಡಿತ ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ

ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಅದುವೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆ 'ಪಾಂಡಿತ್ಯ'ದ ಕ್ರಮ ಯಾವುದು ಎಂದು.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು: ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ– ಅದರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೃತಿಗಳ ಓದು ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದು; ಕೃತಿಗಳ ಪಾಠ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದು – ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್.ಪೈ., ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಮುಳಿಯ, ಕಪಟರಾಳ ಮುಂತಾದವರ ಬರಹಗಳು ಹಳೆಗನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಓದಿದ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಉದಾ: ಕುವೆಂಪುರವರ 'ರಸೋವೈಸಃ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಬಹುದು.

ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿದೆ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಇದು ವಸಾಹತುವಾದವು ಮಂಡಿಸುವ 'ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಒಂದು ದೇಶ', 'ಒಂದು ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಶೋಧ', ಬೆಟಗೇರಿಯವರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ' ಇವು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕುರಿತು ಮೊದಲು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೂರನೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಜರುಗುವುದು. ವಸಾಹತೀಕರಣದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾದುದು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೊಸ ಸಮಾಜವೊಂದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ – ನಾವು ಅಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜವು ಏನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ ನೆಲೆಯು ಪುನರ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇವಿಷ್ಟು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪುನಃ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯವು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ವಸಾಹತು ದೇಶದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು 'ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಅನುಕರಣೆ'ಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಹೋದಾಗ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಸೃಜಿಸುವ ರೂಪಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಿವೇಕವಿಲ್ಲದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವೋದಯ; ಪ್ರಗತಿಶೀಲ; ನವ್ಯ, ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ– ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು; ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ? ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದು ತನ್ನ ಹತ್ಯಾರವನ್ನು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ; ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ; ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೆ; ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವದಿಂದ ಮತ್ತು ಅನಂತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸುಲಭವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲೇಖಕನ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೇಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಬಗೆಯದು?

ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವಾಗಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶವಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭಿರುಚಿಯೊಳಗೆ ತರುವ ಯತ್ನವಿದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ೧೯೫೦ರವರೆಗೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಂದರೆ ನವೋದಯ – ಪ್ರಗತಿಶೀಲರು ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಅವರು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ಕ್ರಮವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೆಂದು ಅನಿಸಿದರೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಳಜಿಗಳಿವೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಚಾರ', ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿರಾಟ ಸ್ವರೂಪ' ನಿರಂಜನ ಅವರ 'ಬುದ್ಧಿ–ಭಾವ ಬದುಕು' ಸಂಕಲನದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇವು ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಡುವಣ ಅಂತರ ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿವೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು.

೧) ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ: ಇದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವನು ನಡೆಸುವ ಸಂಶೋಧನೆಗೂ ಯಾವುದೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಅದು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ' ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೊಂಚ ಯೋಚಿಸುವಂತಾಯಿತು.

೨) ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ (ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದನ್ನು 'ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತೋ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಶಾಲಾ ಪಠ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ, ಭೂಗೋಳ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು.

೩) ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕರಗಳು ಬಳಕೆಯಾದವು. ಮತ್ತು ಅವು ಗುಲಾಮಿ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಧೋರಣೆಯಿದೆ.

ನಾವು ಈಗ 'ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆ'ಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಪ್ರಗತಿಶೀಲತೆಯೆಂದು ನಂಬುವ ಹಾಗೆ! ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ', 'ಪ್ರಗತಿಪರತೆ', ವೈದಿಕಶಾಹಿ (ಪ್ರಗತಿ ವಿರೋಧಿಯಾದುದು) ಎಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ; ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತೇವೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕೃತಿಯ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಂಶಗಳು ಏನಿವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದವು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು: ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳ ಕಡೆಗೆ ಓದುಗರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದು ಅದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಚಂದ್ರಹಾಸನ ಕತೆ' 'ಜ್ವಾಲೆಯ ಕತೆ' ಕುವೆಂಪುರವರ 'ಉಪಮಾಲೋಲ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕರಗಳ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಹುದು: ಒಂದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾದ ಪರಿಕರಗಳು. ಅದು 'ಅಲಂಕಾರ', 'ರಸಸಿದ್ಧಾಂತ' ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಎರಡನೆಯದು – ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ 'ತೌಲನಿಕ ಅಭ್ಯಾಸ'; ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನರ್ ರೂಪೀಕರಣ,

ಪಾತ್ರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮ – ಹೇಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಚರ್ಚಿಸಿದವು. ಉದಾ: ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ'. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ – ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮತ್ತು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೂ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಇತ್ತು (ಇದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ). 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆ' (ಪ್ರಭುಶಂಕರ) ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಮೇಲೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ, 'ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಅರುಣೋದಯ' (ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಹಾವನೂರು) ಇವುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಮತ್ತು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಕೃತಿಗಳ ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸೇತುವೆಯಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿತು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವ ಯತ್ನವೂ ನವೋದಯ ಮೇಲಿದ್ದುದರಿಂದ 'ಕನ್ನಡಪರ' ಕಾಳಜಿಯು ಬಹುತೇಕ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮೀಮಾಂಸೆ; ವಿಮರ್ಶೆ; ವಿವರಣೆ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ – ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬರೆದಿರುವ ನವೋದಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ನಾವೀಗ ಯಾವುದನ್ನು ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಆಚೆಗಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರರಂತೆ' ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಬರಹಗಳು ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಕಥನದ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ರಸಾನಂದ, ದರ್ಶನ, ಆನಂದ ಇವಕ್ಕೆ ಬರಿಯ ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಅರ್ಥಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ 'ಅಲೌಕಿಕ', 'ತತ್ವಜ್ಞಾನ' ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬಗೆಗಿನ ನೈತಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿವೆ. ನವೋದಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಬರೆದ ಭಾಷಾಭಿವೃದ್ಧಿ, ಕನ್ನಡ ನಾಡು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಆದರ್ಶದಿಂದ ಕೂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ

‘ಆದರ್ಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿ’ಯನ್ನು ಪುನರ್ ಕಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣ ಸಾಧಿಸುವುದು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ.ಯವರ ‘ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ’ ‘ವಿಚಾರ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ’ ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ – ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಯ್ಕೆಗಳಿದ್ದವು. ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ರಚನೆ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಆಗಿದ್ದವು. ಕವಿಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಅವರ ಪರಿಸರ ಕೃತಿಗಳ ಪಾತ್ರಗಳು, ಕೃತಿಯ ಸಾರಾಂಶ ಎಲ್ಲವೂ ಈ ರೀತಿಯ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಯಾವುದು ಇಷ್ಟವಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದರು. ಉದಾ: ಕುವೆಂಪು ಅವರ ‘ದ್ರೌಪದಿಯ ಶ್ರೀಮುಡಿ’; ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆ. ಆಗಿನ ಯಾವ ಸಂಶೋಧಕರು ಪಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಟು ಟೀಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಯುರೋಪಿನ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕು. ಮೂಲತಃ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡುವುದಲ್ಲದೆ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಆಶಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಲ್ಲ. ಈ ಗುಣದ ಒಂದು ಎಳೆಯು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಉದಾರತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತವಾದ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಯತ್ನವಾಗಿದೆ.

ನವೋದಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ರೀತಿಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿದವು.

೧. ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ
- ಇಂಗ್ಲೀಷ್
- ಸಂಸ್ಕೃತ
- ಆಧುನಿಕ ಪಶ್ಚ
- ಹಳೆಗನ್ನಡ

೨. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ
- ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ
- ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ
- ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ
- ನಾಡಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ.

ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವೇ ಸಾಧಾರಣವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಈ ಗುಣವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಋಣಾತ್ಮಕವಾದ ಯಾವುದೇ ಅಂಶಗಳಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಕಾಳಿದಾಸ ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಾಟಕಕಾರ ಈ ತರಹದ ಚರ್ಚೆಗಳು ನವೋದಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎಡ ಪಂಥೀಯ ಮತ್ತು ಬಲಪಂಥೀಯ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜೀವನ ಅನ್ನುವುದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ನಿರಾಶಾದಾಯಕವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು.

೧. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆ.

೨. ಎರಡನೆಯದು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಂದಾಗ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಚಹರೆ.

ನವ್ಯವೆಂದರೆ ಹೊಸತು ಎಂದರ್ಥ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ 'ಆಧುನಿಕ' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿನ ತತ್ಕಾಲೀನ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. 'ಸಮಕಾಲೀನ' ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಯಿತು. ಸದ್ಯ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ, ಈಗಿರುವ; ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಪ್ರಾಚೀನ; ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಯಿತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದು (ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೫ನೇ ಶತಮಾನ). ಪ್ರಾಚೀನವೆಂತಲೂ–ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನವೆಂತಲೂ, (೧೭ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಈಚೆಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಹದಿನೇಳು; ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನ ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ) ಆಧುನಿಕ; (ನವ್ಯ) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಆಧುನಿಕವೆನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಅದು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ; ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ; ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ; ಧರಿಸುವ ಬಟ್ಟೆಗಳಲ್ಲಿ, ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯತೆಯೆನ್ನುವುದು ಪರ್ಯಾಯದ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಹೌದು.

೧೯೫೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ರಾಜಕಾರಣವು ಭಾರತದ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಮಾದರಿಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಯೋಜನೆಗಳು; ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಗಾಂಧಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ತನ್ನ ನೀತಿ; ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಸಾರಿತು. ಅದರ 'ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ'ಯು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಿಸಾನರ ಪರವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅದರ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಹಿಡುವಳಿದಾರರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವು ಸರಳವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಲೋಹಿಯಾ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಮಾಜ ಕಟ್ಟಲು ಹೊರಟಿತು. ಇದರ ಪ್ರಭಾವವು ಕನ್ನಡದ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆಯೂ ಉಂಟಾಯಿತು.ನವ್ಯ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧನೆಯು – ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅನನ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರ– ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿ; ಪಠ್ಯ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರ.

'ಅಮೂರರ' ಕೃತಿ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಭುವನದ ಭಾಗ್ಯ' (ಅಮೂರ), 'ಇಹದ ಪರಿಮಳದ ಹಾದಿ' (ನರಹಳ್ಳಿ ಬಾಲಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ), 'ಹಾಡೆ ಹಾದಿಯ ತೋರಿತು' (ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್), 'ಯುಗಧರ್ಮಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ' (ಕುರ್ತಕೋಟಿ) ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಎಲ್.ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿವೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯಂತಹ ಹಿರಿಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಕೂಡ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿಯವರಿಗೆ ಅವರ ನವ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ 'ಪೂರ್ವಾಪರ', 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಡಿಗ', 'ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ ಯಾಕೆ ಕೂಡದು?' ಇವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಲೋಹಿಯಾವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದದ್ದು. ಇದರ ಅನಂತರವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪ್ರವೇಶಿಕೆಯು ದೊರೆಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ 'ಉಪಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಕೃತಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ', 'ಪರ್ಯಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', 'ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮೊದಲಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದವು. ಬರಗೂರರ 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ', ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಂಗೆ', ಅಶೋಕ ನೆರೋಡೆಯವರ 'ಏಕಲವ್ಯನ ಪಾತ್ರ: ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ', ಬಿ.ಎಂ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪನವರ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು, ಡಾ. ಸವಿತಾ ನಾಯಕ್ ಅವರ 'ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾಧನಾ ಕಲೆ', ಕೆ.ಜಿ.ನಾಗರಾಜಪ್ಪನವರ 'ಇಕ್ಕಟ್ಟು-ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎಂ.ಬಿ. ನೇಗಿನಹಾಳ 'ಮೈಲಾರಲಿಂಗ-ಖಂಡೋಬಾ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ', ಸಣ್ಣರಾಮ ಅವರ 'ಲಂಬಾಣಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ.

೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ, ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು, ದೇಸೀಯತೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಯಾದವು. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮೊದಲು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ೭೦ರ ದಶಕದ ಅನಂತರದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಎರಡನೆಯ

ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ವಿಮರ್ಶಕರು ನವ್ಯ ಮತ್ತು ನವೋದಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಲೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಮತ್ತು ಯಾತಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಎಡಪಂಥೀಯವಾದಾಗ ಅದು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಚಹರೆಗಳು ಬೇರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೂಹ ಅನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕನಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಆರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡಾಯದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಜನಪರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ಪರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ವಿರೋಧಿ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿಯಾದರೂ ಇದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಭಾರತದ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಹೀಗಾದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಏಕಾಂತವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಬಹುಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಶುದ್ಧ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದದ್ದರಿಂದ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಅನಂತರದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ “ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ” ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗತೊಡಗಿತು.

ಬದ್ಧತೆಯು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿತು.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ	ಬಡತನ / ಕೋಮುವಾದ / ಹಿಡುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ – ಜಾಗತೀಕರಣ
	ಸಾಮಾಜಿಕ / ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳು
	ಕೆಳಜಾತಿ / ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಶಿಕ್ಷಣ
	ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಆಶಯ
	ಎಡಪಂಥೀಯ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳು
ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ	ದಲಿತಕೇಂದ್ರಿತ –
ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ	ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದದ ಪ್ರಭಾವ ಜಾತಿ, ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳು
	ಎಡಪಂಥೀಯ – ಲೋಹಿಯಾದ – ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ
	ಸ್ತ್ರೀವಾದ – ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ – ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಮಾನದಂಡ
	ವಸಾಹತೋತ್ತರ ವಾಗ್ವಾದಗಳು – ದೇಶೀವಾದ – ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ, ಪಶ್ಚಿಮದ ನಿರಾಕರಣೆ, ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿ

ದಲಿತ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ; ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ; ಮ.ನ. ಜ., ಶಿವರಾಮಯ್ಯ; ಹರವೆ ಮುಂತಾದವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಬರಹಗಳ ಕ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬರಹ; ಜಾತಿ–ಸಮಾಜ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಈ ಮಾದರಿಯ ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ 'ಆಟಿಕಳೆಂಜ' ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ನವ್ಯದ ಅನಂತರ ಬಂದ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪ್ರೇರಣೆಯೂ ಒಂದು. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆ ಅದಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಅದು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಕೆ ಮಣಿಪಾಲ (ಇವರ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು), ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಕ್ಕೂ – ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಮೊದಲಾದವರಿಗೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಿ. ವೀರಣ್ಣನವರು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು 'ಕಾಯಕ ಜೀವಿಗಳ' ಚಳುವಳಿಯೆಂದು ಕರೆದರು. ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ – ವರ್ಗ ನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ' ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈಚೆಗೆ ಕಳೆದ ಎಂಟು ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ.

✦

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬರಹವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ. ಬರಹವು ಬರಹಗಾರನಿಂದ ಓದುಗನಿಗೆ ಸಂವಹನಗೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಈ ಮಾಧ್ಯಮವು ಬರಹಗಾರನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾಟಕಕಾರ ನಾಟಕ ಬರೆಯುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಓದುಗನನ್ನು ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅದೇ ನಾಟಕ ನಿರ್ದೇಶಕನಿಂದ – ಪಾತ್ರಧಾರಿಯಿಂದ ಪ್ರೇಕ್ಷಕನನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಕವನ; ಕತೆ; ಕಾದಂಬರಿಗಳು; ಪತ್ರಗಳು; ಪತ್ರಿಕಾವರದಿಗಳು – ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಹನ ಸಾಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ: ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಬಕ್ತಿನ್ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ. ಅವನ ಮಾತುಗಳು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪಾಂತರಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಅದೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂವಾದ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂಥರ, ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಥರ. ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರೆದುರು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸುವಾಗ ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧಾ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ನಿವೇದನೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ– ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚೌಕಟ್ಟೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಮಾನವೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು

ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು – ಅದೇಂದರೆ ಕತೆ; ಕವನ; ನಾಟಕ; ಕಾದಂಬರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೂ, ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವವರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾದಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ, ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೌಶಲಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಬರವಣಿಗೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ವಿನ್ಯಾಸ. ಸೃಜನಶೀಲ ಬರಹವು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು; ತನ್ನ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು–ಬರವಣಿಗೆ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವವನಿಗೆ ಮನಸ್ಸು; ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭಾವನೆಯು ಇದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೇವಲ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಥವಾ ತಕ್ಷಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕವಿತೆಯನ್ನು ಓದಿ ಅಥವಾ ಕಾದಂಬರಿ ಓದಿ ನಾವು ನೀಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಸಂಶೋಧನೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಸಂಶೋಧಕನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವು; ಅವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಣಿತಿ; ಅವನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಜ್ಞಾನ ವಲಯದ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳು; ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅವನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹತ್ಯಾರ; ಇವೆಲ್ಲಾ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆ: ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ – ಅಂದರೆ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಅದು ಒಂದೆಡೆಯಿಂದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂಕಥನ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಮ್ಮುಖದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು "ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮ"ವನ್ನು ಮತ್ತು "ಏಕಾಗ್ರತೆ"ಯನ್ನು, ಕೃತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ವಿವಿಧ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು (ಸಂಶೋಧಕರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರ, ಅವರ ಓದಿನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ) ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಸಂಶೋಧಕನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂವಾದ ಕ್ರಮವೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಅವನೊಬ್ಬನ ಗ್ರಹಿಕೆ ನಿಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ:

೧. ಸಂಶೋಧಕನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ

೨. ಅವನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು

೩. ಅವನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪರಿಕರಗಳು

೪. ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು, ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬೇಕು.

೫. ಅವನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವ ಅಂಶಗಳು

೬. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅವನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವ ಇತರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಭಾವಗಳು

೭. ಸಂಶೋಧಕನ ಜ್ಞಾನದ ಮಟ್ಟ

ಅದೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಜ್ಞಾನಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು; ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

೧. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡದ್ದು ಒಂದು ಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ನಾವೀಗ ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಅವು ಸರಳ ಮತ್ತು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇದರ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತಕ್ಕೊಳಗಾದ ಲೇಖಕರ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ; ಕನ್ನಡದಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಲೇಖಕರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ ಅವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು.

ಕನ್ನಡ ಮೊದಲ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರಂಪರೆಯು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು:

೧. ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಅಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ. ಉದಾ: ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆ, ಪ್ರಭುಶಂಕರ.

೨. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ (ಪ್ರಜ್ಞಾ ವಲಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ) ಸಂಸ್ಕೃತ ಪಠ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಯೋಗ. ಉದಾ: ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ, ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ'.

೩. ಸ್ಥಳೀಯ ಪಠ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ.

೪. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ

೫. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ – ಉದಾ: ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ (ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ), ದೇವುಡು, ೧೯೩೫, ಕರ್ಣಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.

ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವ; ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅನುಭವ; ಸ್ವಯಂ ಅರಿವು; ಪುನರ್ ನಿರ್ಮಾಣದ ಆಶಯ; ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಂಕರತನದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ; ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ; ಭಾಷೆ; ಸಂಸ್ಕೃತ; ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯ ಜ್ಞಾನ – ಎಲ್ಲದರ ಕುರಿತು ಚಿಂತನೆಗಳಿವೆ. ಬಿ.ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು 'ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: 'ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತನೆನ್ನುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್, ಸಂಸ್ಕೃತ, ತನ್ನ ಕಡೆಯ ದೇಶಭಾಷೆ ಈ ಮೂರನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು'. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಮೂರನ್ನು ಕಲಿಸತಕ್ಕ ಭಾರ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ಪಂಡಿತರ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತೇಜಸ್ಸನ್ನು ಹೊಂದುವ ಭಾರ ವಿದ್ಯಾವಂತರ ಮೇಲಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಎರಡು ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ ಕಾಣಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲೀಷೇನೋ ಬಲವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಿಕ್ಕ ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಗಳೆರಡೂ ಕುಗ್ಗುತ್ತಿವೆ'. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಿವಿಲ್ ಸರ್ವಿಸ್ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯು ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು. ೧೮೨೦ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂಬುದು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣವಾಯಿತು. ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಮಾದರಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ನಿಯಮಾವಳಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ – ಅದು ಕಲಿಸುವವರನ್ನು ಮತ್ತು ಕಲಿಯುವವರನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂರಿಸಿತು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ 'ಸ್ಕೂಲಿ'ನಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ (ಅಂದರೆ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಮತ್ತು

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾದವು. ಅಧ್ಯಾಪಕನ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮ ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಉಪನ್ಯಾಸಕ ಅಧ್ಯಾಪಕರು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ, ಅದರ ರಸಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಈ ತರಹದ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪರ್ಯಾಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ, ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ, ಅದರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಭವಭೂತಿ, ಕಾಳಿದಾಸ, ಉತ್ತರರಾಮ ಚರಿತೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆದ ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪಂಪನ ಕೃತಿಯನ್ನು, ರನ್ನನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿ ಓದಿದರು. ಅವುಗಳ ರಸಗ್ರಹಣವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ 'ಓದಿನ ಕ್ರಮ'ವು ವಸಾಹತು ವಾದದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದವು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಂದರ್ಭವಿದೆ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲೋಕವಿದೆ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹುಟ್ಟಿರುವಾಗಲೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಎದುರಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ; ಉದಾರತೆ; ಮಾನವತಾವಾದ; ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು; ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಗಮನಹರಿಸಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪದ್ಧತಿಯು 'ಮನಸ್ಸಿನ ತರಬೇತಿ'ಯ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಗಮನ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿದೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿಯೂ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿರುವುದು ಭಾರತೀಯರನ್ನು ಬ್ರಿಟೀಶರಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ತರಬೇತಿಗೊಳಿಸುವುದು. ಈ ತರಹದ ಬೌದ್ಧಿಕ ತರಬೇತಿಯು ಪ್ರಾಯಶಃ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಿರ್ಣಾಯಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು: ಓದಿದವರದು / ಓದದೇ ಇರುವವರದ್ದು.

೧. ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಓದಿದವರು – ಬುದ್ಧಿವಂತರು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಎನ್ನುವುದು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ.

ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ (ತರಗತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೊಸತು) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕಲಿಸಲಾಯಿತು.

೨. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅದರ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರಿವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಉದಾ: ಗಣಿಕೆಯರು ಲೈಂಗಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷಣವೆ.

೩. ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಆಯಾಮಗಳಿದ್ದವು. ಅದಕ್ಕೂ ವೃತ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತು 'ಕಲಿಕೆ'ಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಮಾದರಿಗಳು ಬದಲಾದವು. ಸ್ಕೂಲಿನಲ್ಲಿ ಮೇಷ್ಟ್ರು – ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ – ಮೇಷ್ಟ್ರು ಒಬ್ಬ – ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳದ್ದು ಒಂದು ಗುಂಪು. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ – ಅವನು, ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಇದ್ಯಾವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ನೇರವಾಗಿಯಲ್ಲವಾದರೂ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಂತಿಮ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ೧೮೪೬ರಲ್ಲಿ ಮದರಾಸಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬೈಬಲ್ ಕೂಡಾ ಒಂದು ತರಗತಿ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿತ್ತು. ೧೮೬೦ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಧ್ರುವಗಳಿದ್ದವು: ಅಭಿಜಾತ ಪರಂಪರೆಯ ಕಲಿಕೆ ಇದು ಮೇಲುವರ್ಗಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಇದು ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ.

ಮಿಶನರಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ 'ಸ್ಕೂಲ್ ಕೇಂದ್ರಿತ' ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಕ್ರಮದ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರವನ್ನು ಬೇರೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಬಂತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ರಮ; ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು– ಅವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇವು ಬೇರೆಯಿದ್ದವು. ಮಿಶನರಿ ಸ್ಕೂಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತೋ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ವಿವರಣೆ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಣೆ; ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ (ಇದಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯ ಜ್ಞಾನದ ಆಕರಗಳು ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇವೆ). ಇವೆಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು.

ಸಾಹಿತ್ಯ-ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಓದು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ ರೀತಿಯದಿತ್ತು. ಅದು ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯ 'ಓದುಗಬ್ಬ'ವೂ ಹೌದು. 'ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಹಾಡುಗಳು (ಉದಾ: ತೊಟ್ಟಿಲಹಾಡು; ಮದುವೆ ಮನೆ ಹಾಡು ಇತ್ಯಾದಿ). ಅರ್ಚಕರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ' ಹಾಗಾಗಿ ಇವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಶಿಸ್ತು ಬೇರೆ. ಸಂದರ್ಭವೂ ಬೇರೆ. ಎರಡನೆಯದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಿಕೆಯನ್ನು 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ' ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಕಲಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಯಿತು. ಅಂದರೆ– ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆ ಭಾಗ. ಅದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅದೂ 'ಜ್ಞಾನ'. ಅದಕ್ಕೂ ಕಾರ್ಯ-ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು; ನಾಗರಿಕತೆಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಗತಿಪರತೆ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ; ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಒಡನಾಟ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಯಿತು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಂಕಥನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ., ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಕಾರಂತ ಮೊದಲಾದವರ ಬರಹಗಳು ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವೂ, ಸ್ವಯಂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರವೂ ಆಯಿತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಿಂದ ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ, ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆ (ಅನಿಕೇತನ) (ವಸಾಹತು ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದರ ಅರ್ಥ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ) ಒಳಗೊಂಡಿತು. ಆ ಬರವಣಿಗೆ ವಿವರಣೆ; ರಸಾತ್ಮಕತೆ; ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಥಾನ ಕುರಿತು ಬರೆದಿರುವ ಉಪನ್ಯಾಸಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಆಸಕ್ತಿಯು ಬರೆಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದಲ್ಲ. ಅದರ ಆಚೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆಯೆಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ಇಕ್ಕೇರಿಯ ಸಂಸ್ಥಾನ; ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಾಳೆಯಗಾರರು ಮುಂತಾದವರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹುಡುಕಾಟದ ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಇದು ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಮೂರನೆಯದು, ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಪಾಳೆಯಗಾರರ ರಾಜಕೀಯ – ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಇದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಈ ತರಹದ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯುರೋಪಿಯನ್

ಚಿಂತನಾಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಧಾಟಿಯನ್ನು ಇದು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣನವರು ಬರೆದ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿವೆ:

೧. ಅವುಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಬರಿಯ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲ. ಅದರಾಚೆಗಿನ ತೆರಿಗೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಗಮನಹರಿಸಿದೆ (ನೋಡಿ: ಪಾಳೆಯಗಾರರು, ೧೯೨೩, ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ).

೨. ಮೂಲತಃ ಇವು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಇದನ್ನು ಹೇಳಲು ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ: ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಬೇರೆ ರೀತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದು ಒಂದು ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿಕೊಂಡಿತು. ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ್ಣ ಸಂಸ್ಥಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯು, ಆಲೂರರ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಗತವೈಭವ' ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಬರವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು 'ಕಟ್ಟಿನೋಡುವ' ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ.

ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ, ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲೀ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ, ರಸವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಥರ ಅನಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅದು 'ಹೊಸ ರೀತಿ'ಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮೂಲತಃ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮೂರು ರೀತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅರಿವು. ಎರಡನೆಯದು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅರಿವು ಮೂರನೆಯದು– ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಪುನರ್ ರೂಪಿಸುವಿಕೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ' 'ತಪೋನಂದನ' 'ಮರ್ಹಾಟಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ' ಈ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಒಂಥರಾ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದು ಯುರೋಪಿಯನ್ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೋ

ಅದು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧಕರ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸವಾಲಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮವರು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಇಷ್ಟು ಹೇಳಿದಾಗಲೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ತಾರ್ಕಿಕ ವಲಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವವೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅನುಭವವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದು ರೂಪಿಸಿದ ಅನುಭವ ಲೋಕವು ಬೌದ್ಧಿಕ; ರಾಜಕೀಯ; ಆರ್ಥಿಕ; ಸಾಮಾಜಿಕ- ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ರಂಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ಒಂದು ರೂಪವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹತ್ಯಾರ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿದ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜನಜೀವನ; ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಪುನರುದ್ಧಾರ; ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಪುನರ್ ರೂಪೀಕರಣದ ಅಗತ್ಯ (ಅಂದರೆ – ಮುದ್ರಣಯಂತ್ರದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ; ಶಾಲಾ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ) ವ್ಯಾಕರಣ ಪದ್ಧತಿ. ಶಾಲಾ ಬೋಧನೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬಹಳ) ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಸಣ್ಣ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದು ನಿರಾಕರಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ – ಭಾಷಣ – ವಿಮರ್ಶೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬರವಣಿಗೆಗಳ ನಡುವಣ ವಿಚಿತ್ರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿದ್ದವು. ಅವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳು. ವಸಾಹತು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಜೀವಿಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಪಾತ್ರಗಳು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿದ್ಯಮಾನವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಮತ್ತು 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆ'ಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ ನೆಲೆಗಳು ಕೂಡಾ ಹೌದು ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶೀಯತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆ; ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಪರಂಪರೆ; ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ; ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆ; ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ನಡೆದಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರ 'ಹಾಲುಮತದರ್ಶನ' 'ನಾಗಪ್ರತಿಮಾವಿಚಾರ'ದ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ, ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಹೌದು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮಾನವಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಸಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಇದಿಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಕುತೂಹಲಪಡಬೇಕಾದಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ – ಆದರೆ ಶಂ.ಬಾ. ಜೋಶಿಯವರು ಅದರ ಮುಖೇನ ಇನ್ನೂ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಪಂಡಿತರು 'ಅನಾಗರಿಕ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದರೋ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷಣ ಕೊಟ್ಟು ನಾಗರಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದರೋ' (ಮೆಕಾಲೆ) ಅದನ್ನು ಜೋಶಿಯವರು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನೇ ಬೆಟಗೇರಿಯವರೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಜೀವನ'ದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಓದುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸೂಚನೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಓದುಗ ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಈ ತರಹದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಇದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯೆಂದು ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಭಾವಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ – ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಈ ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿರುವಂತೆ ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕೆಲವು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ:

೧. ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು, ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಎರಡು ಉಪ ವಿಭಾಗಗಳು ಇವೆ.

ಅ. ಶಾಸನಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥ ನಿರ್ಣಯ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಶಾಸನಗಳ ಕಾಲ, ಅವುಗಳ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

ಆ. ಶಾಸನಗಳು – ಚರಿತ್ರೆ ; ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ (ಎಂ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ) ಬಾದಾಮಿಯ ಶಾಸನ ಅರ್ಥ (ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ). ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ: ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು', ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ 'ತುರುಗಾಳಗ' ಮುಖ್ಯ ಲೇಖನಗಳಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು: ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (೧೯೭೩, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.) ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಶಾಸನ ವ್ಯಾಸಂಗ', 'ಸಮಾಧಿ ಬಲಿದಾನ ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು' ಕೂಡಾ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೃತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾ: 'ವೀರ ಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪ' 'ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ' ಶಿಲ್ಪರ ಕುರಿತಂತೆ ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಯವರು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ

ಕೆಲವಾರು ಶಿಲ್ಪ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಏನಲ್ಲ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಪಾಠವು ವೀರನ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅವುಗಳು ವೀರನ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಶಿಲ್ಪದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತವೆ.

ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಮೂರು ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕೆಳಗಿನಿಂದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ ವೀರನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರನನ್ನು ಅಪ್ಸರೆಯರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿರುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವೀರನು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೋ, ದೇವರ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೋ ಇರುವಂತೆ ಬಿಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ಫಲಕದ ಮೇಲೆ ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಯಾವುದೇ ವೀರಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ, ವೀರನನ್ನು ಅದರ ಬಲಬದಿಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ವೀರನು ವೀರಾವೇಶದಿಂದ ಮುನ್ನುಗ್ಗುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಶತ್ರುಗಳ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಅವರ ಆಯುಧಗಳಿಂದ ಇವನು ಗಾಯಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವಂತೆ, ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಾ ವೀರನು ಮಡಿದಿರುವಂತೆ ಯಾವ ವೀರಗಲ್ಲಲ್ಲೂ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಶತ್ರುಪಕ್ಷದವರನ್ನು ವೀರನು ಕೊಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಅವರ ಹೆಣಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವೀರನಿಗೆ ಶರಣಾಗತರಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಅವರು ನಿಶಸ್ತ್ರರಾಗಿ ವೀರನ ಕಾಲಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಡಿದ ವೀರನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಅವನು ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವನಿಗೆ ರಾಜಛತ್ರಿಯನ್ನು ಸೇವಕನು ಹಿಡಿದಿರುವಂತೆ ಶಿಲ್ಪದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ 2005 ಶಾಸನ ಪರಿಚಯ ಪುಟ. 56–57)

ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ರೀತಿಯಾದವಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರನ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನೆಡುತ್ತಾರೆ.

ಯಾವುದೇ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ನೆಟ್ಟಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಬರಹವನ್ನು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಶಿಲ್ಪದ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ, ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪ, ಆ ವೀರಗಲ್ಲು ಯಾವ ವೀರನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿದೆಯೋ ಆ ವೀರನ

ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಸಾರುವಂತಹವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ರಚನಾಕ್ರಮವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದಾನಶಾಸನಗಳ ರಚನಾಕ್ರಮವನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ.

ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಪಾಠದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅದು ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೀರನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವೀರತನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಶ್ಲೋಕಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಅಥವಾ ಶಾಸನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ವೀರತನವನ್ನು ಸಾರುವ ಈ ಶ್ಲೋಕಗಳು ಉದ್ಧೃತವಾಗಿರುವುದುಂಟು.

ದ್ವಾವಿಮೌ ಪುರುಷೌಲೋಕೇ ಸೂರ್ಯಮಂಡಲ ಭೇದಿನೌ
ಪರಿವ್ರಾಡ್ಯೋಗ ಯುಕ್ತಾಶ್ವ ರಣೇಚ ಅಭಿಮುಖೇಹತಃ

ಅಂದರೆ, ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಮಾತ್ರ ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲವನ್ನು ಬೇಧಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದಾರಂತೆ. ಅವರು ಯಾರೆಂದರೆ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದವನು ಒಬ್ಬನಾದರೆ, ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಮೆರೆದು ಮಡಿದವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬನಂತೆ.

ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿದ ವೀರನ ಸ್ತುತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಎಷ್ಟು ಶೌರ್ಯವಂತನಾಗಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯ, ವೀರರ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು.

ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಹೋರಾಟದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ತುರುಗಾಳಗ ಅಂದರೆ, ಗೋಗ್ರಹಣದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು.

ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ಹೆಂಗಸರ ಮಾನಭಂಗ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ, ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ಊರಜೆವಿನಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ಕಳ್ಳರು ಮತ್ತು ದಾರಿಗಳ್ಳರೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ಸೀಮಾಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ಎಂಬುದಾಗಿ ಏಳು ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಗಾಗಿಯೋ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದಿಂದಲೋ ಅರಸರಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಇಂಥ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕರದೇ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವಾಗಿತ್ತು.

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎರಡು ಕಡೆಯ ಸೈನಿಕರ ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳೇ ಅರಸರ ಸೋಲು ಗೆಲುವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ತಮ್ಮ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವೀರನ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ, ಅವನ ವೀರತನವನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಸ್ಮಾರಕಶಿಲೆಗಳನ್ನು ಅರಸರೋ ಅಥವಾ ಅವನ ಕೈಕೆಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರಗಳೋ ಹಾಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೇ ಸ್ಮಾರಕಗಳಲ್ಲಿ ವೀರನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು ಬರೆಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಒಂದು ರೀತಿ ದಾನಶಾಸನಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ, ಸ್ಮಾರಕ ಶಿಲೆಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ.

ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಮೇಲೆ ಹೇಳಲಾಗಿರುವಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

"ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಿತ್ತು. ಇವೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕದನಗಳಲ್ಲಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದ ವೀರರ ಸ್ಮಾರಕಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕದನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ದನಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ನಡೆದಂತಹ ಕದನಗಳಾಗಿದ್ದವು, ಈ ಯೋಧರ ಸ್ಥಾನ–ಮಾನ, ಸಾಧಾರಣ ಹಳ್ಳಿಗನಿಗಿಂತ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಕ್ಷಣೆಗೆಂದೇ ನೇಮಿಸಿದ್ದ ಗುಲ್ಮಗಳು ರಕ್ಷಿತವಾದ ಹಳ್ಳಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ವಿವಿಧ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಚದುರಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪಿನ ಜನರಿಗೆ ಶಸ್ತ್ರ ಧರಿಸುವ ಆಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಡಲಾಯ್ತು. ಕರೆ ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಧಾವಿಸುವುದು ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ದೊರೆಯ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ, ದೇವರ ವಿಗ್ರಹವೊಂದರ ಮುಂದೆ ತಮ್ಮ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡ ಗಂಗ ಸಾಮಂತರ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನು ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ದೊರೆಯ ಪಾರ್ಥಿವ ಶರೀರದೊಡನೆ ಭಸ್ಮವಾಗಬೇಕೆಂದು 13ನೇ ಶತಮಾನದ ಪಾಂಡ್ಯ ಸಾಮಂತರು ದೊರೆಯ ಚಿತೆಗೇ ಹಾರುತ್ತಿದ್ದರು ಎಮದು ಮಾರ್ಕೋಪೋಲೋ ವರದಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಭಕ್ತಿಯ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಮಾನುಷ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ಇಂತಹ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಿರಾತ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮುಖಂಡನು, ತನ್ನ ಹಿಂಬಾಲಕರಿಂದ ತೀರಾ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ವೀರ ಸ್ಮಾರಕವು ವೀರಗಲ್ಲು ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಇದು ವೀರರ ಸ್ಮಾರಕಗಳಾಗಿವೆ.

ಈ ವಿಭಾಗದ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಎರಡು ಬಗೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು; ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಬೇಟೆಯ ತೊಡಗಿದ್ದ ವೀರರ ಅಂದರೆ; ಮನುಷ್ಯರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು, ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ನೆರವಾಗಿ ನಿಂತ ಅವನ ನಾಯಿಗಳ ಸ್ಮಾರಕಗಳು – ಎಂಬುದಾಗಿ.

ಯಾವುದಾದರೂ ದುಷ್ಟಮೃಗವೊಂದು ಬಂದು ಜನರಿಗೋ ಅಥವಾ ಅವನು ಬೆಳೆದ ಬೆಳೆಗಳಿಗೂ ಹಾನಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ದುಷ್ಟ ಮೃಗಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ಹೋಗಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ಸ್ಮಾರಕ ಶಿಲೆಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ದುಷ್ಟ ಮೃಗಗಳು ಎಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹುಲಿ, ಚಿರತೆ ಮತ್ತು ಕಾಡುಹಂದಿಗಳು. ಕಾನಕಾನಹಳ್ಳಿಯ ವೀರಗಲ್ಲೊಂದು ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ ಜನರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪೆಂಟಿ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ತಾನೂ ಸತ್ತ ವೀರನೊಬ್ಬನ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಡಿಕಲ್ಲು ಎಂಬ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೆಬ್ಬುಲಿಯೊಂದು ನುಗ್ಗಿ ಎಮ್ಮೆಯ ಕರುವನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋದಾಗ, ಅದೇ ಗ್ರಾಮದ ಕಮ್ಬಳದಾನ ಎಂಬುವವನು ತಾನು ಆ ಹುಲಿಯನ್ನು ಒಂದು ಜಾವದೊಳಗೆ ಕೊಲ್ಲುವುದಾಗಿ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ ಅದರಂತೆ ಆ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಂದ ವಿಷಯವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. 950ರ ವೀರಗಲ್ಲು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವೀರಗಲ್ಲು ಕಮ್ಬಳದಾನನ 'ಜಯಪತ್ರ'ವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಅವನಿಗೆ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕ್ಕೆನಿಂತ ನಾಯಿಗಳೆರಡರ ಸ್ಮಾರಕವೂ ಹೌದು. 20ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚಿರತೆಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ಯೆರ್ರ ಮಂಚಯ್ಯ ಎಂಬುವವನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ವೀರಗಲ್ಲು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಮೊಳಕಾಲ್ಮೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು, ಕೋನಸಾಗರ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿದೆ. ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಮೇಲಿನಂತೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ. 2008 ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರೀ 2005 ಶಾಸನ ಪರಿಚಯ ಪುಟ.20–25 ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ 2003 ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವ ಪುಟ.46)

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

೧. ಎಸ್.ಪಿ. ಪದ್ಮಪ್ರಸಾದ, ಜೈನರ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೬.

೨. ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ೧೯೭೬.

೩. ವಸಂತ ಕುಮಾರ್. ಡಿ., ಹೇಮಾವತಿ ನದಿ ತೀರದ ಜಾನಪದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೪. ರವಿ. ಎಂ.ವಿ., ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊರಮರು – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ೨೦೦೧.
೫. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿ, ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಪ್ರದರ್ಶನ ಕಲೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೨.
೬. ತಿಮ್ಮೇಗೌಡ. ಹೆಚ್.ಎಂ., ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದಕ್ಕೆ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಡುಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೨.
೭. ಹೇಮಲತಾ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳು – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩–೦೪.
೮. ವೆಂಕಟೇಶ. ಸಿ.ಸಿ., ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ – ಒಂದು ಜನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೩–೦೪.
೯. ಸೀತಾರಾಮಾಚಾರ್. ಹೆಚ್., ಕುಮಾರ ವಾಲ್ಮೀಕಿ – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪.
೧೦. ರಾಜೇಂದ್ರ, ಡಿ.ಕೆ., ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ರಂಗಭೂಮಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪.
೧೧. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ , ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೦.
೧೨. ಇಮ್ರಾಪುರ. ಎಸ್.ಜಿ., ಜನಪದ ಒಗಟುಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೯.
೧೩. ಮಲಶೆಟ್ಟಿ, ಬಿ.ಎಂ., ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಯಲಾಟಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ, ೧೯೭೯.
೧೪. ಹಕಾರಿ. ಡಿ.ಎಸ್., ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೯.
೧೫. ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಆಟಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ, ೧೯೮೫.
೧೬. ಪವಾರ್. ಹೆಚ್.ಕೆ., ಕರ್ನಾಟಕ ಹೆಳವರು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೧.
೧೭. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಂತಿ – ಒಂದು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೫.
೧೮. ಜೀ.ಶಂ.ಪ., ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೨.

೧೯. ನಂ. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೬.

ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಧಾರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು

೧. ಮಾಧವ ಎನ್. ರಟ್ಟಿಹಳ್ಳಿ, ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥೋದ್ಯಮ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೨.

೨. ಹರೀಶ್. ಜೆ.ಬಿ., ದೇವಚಂದ್ರನ ರಾಜಾವಳಿ ಕಥಾಸಾರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೩.

೩. ಕೆಂಪೇಗೌಡ. ಟಿ.ಕೆ., ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕತಿಕೆ ಪ್ರೊ. ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಅವರ ಕೊಡುಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೩.

೪. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ. ಬಿ.ಟಿ., ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೪.

೫. ಸ್ವಾಮಿಗೌಡ. ಹೆಚ್.ಎಂ., ಚದುರಂಗದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೪.

೬. ಲಕ್ಷ್ಮಿನಾರಾಯಣ ಭಟ್ಟ, ಎಂ.ಎಸ್., ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾದೃಷ್ಟಿ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೨.

೭. ತೋರಣಗಟ್ಟಿ ಲೀಲಾವತಿ, ಭೈರಪ್ಪನವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸ್ವರೂಪ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೬.

೮. ಸಿದ್ದನಗೌಡ ಪಾಟೀಲ್, ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೨.

೯. ತೋಟದ. ಎಸ್.ಬಿ., ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವೀರರಸ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೮.

೧೦. ಕೊರಬ. ಆರ್., ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೩.

೧೧. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೧೯೯೫.

೧೨. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ. ಟಿ., ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಯಜಮಾನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ : ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೨೦೦೫.

೧೩. ಚಂದ್ರಕಿರಣ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೧೪. ಗೀತಾ. ಎಚ್.ಪಿ., ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನಷ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೧೫. ಲತಾ. ಕೆ.ಎ., ಬಸವಣ್ಣನ ಕ್ರಾಂತಿ ಮಾರ್ಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೩.

೧೬. ಜೋತ್ಸ್ನಾಕಾಮತ್, ಮಧ್ಯಯುಗದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೨.

೧೭. ಚೆನ್ನಕ್ಕಎಲಿಗಾರ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೧.

೧೮. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ.

೧೯. ಹಿರೇಮಠ. ಬಿ.ಆರ್., ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ವರ್ತಕರು.

೨೦. ವೀರಶೈವ ಪುರಾಣ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೬೮.

೨೧. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಮದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೧.

೨೨. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಕಥೆ : ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೧.

೨೩. ಪ್ರಭಾವತಿ. ಎಸ್.ವಿ., ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೬.

೨೪. ತ.ಪು. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯ ಅಂಶಗಳು (ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.).

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳು

೧. ಪೂಜಾರ್. ವಿ.ಜಿ., ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪವಾಡ ಕತೆಗಳು, ೧೯೮೧.

೨. ಬಸವೇಶ್ವರ ಮತ್ತು ಪುರಂದರದಾಸ – ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಧ್ಯಯನ.

೩. ಗಾಯತ್ರಿ. ಎಂ., ಕನ್ನಡ ವಚನಕಾರ್ತಿಯರು – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ೨೦೦೨.

೪. ಜವರಯ್ಯ. ಮ.ನ., ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಶರಣರು – ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ.

೫. ಕುಶಾಲ. ಬಿ.ಸಿ., ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ದರ್ಶನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬.

೬. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು (ರವಿ, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.).

೭. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಮುವಾದದ ಸಮಸ್ಯೆ (ವಿಠಲ ಭಂಡಾರಿ, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.).

ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅಧ್ಯಯನ

೧. ಲೀಲಾವತಿ. ಸಿ.ಬಿ., ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಕವನಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೫.

೨. ಯಶೋಧರ. ಹೆಚ್.ಬಿ., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷಗಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೫.

೩. ಚೇತನ. ಎಂ.ವಿ., ಅನುವಾದಿತ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ (೧೮೯೦–೧೯೨೦), ೧೯೯೭.

೪. ಆರಂಭಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಕಥನ ಕ್ರಮದ ನೆಲೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

೫. ಸುಬ್ಬರಾವ್. ಜಿ.ಎಸ್., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗೀತೆ ರೂಪಕಗಳು : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (೧೯೭೮), ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸುಬ್ಬರಾವ್, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೮.

೬. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್., ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ನಾಲ್ಕು ವಸ್ತುಗಳು : ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೯.

೭ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಹಳೆಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೭೯.

೮. ಮಂಗಳಾ ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೮೧.

೯. ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ. ಎಚ್.ಎಸ್., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ : ಒಂದು ಪರಿಶೀಲನೆ, ೧೯೮೨.

೧೦. ರೇಣುಕಾರಾಧ್ಯ. ಎಸ್.ಎಸ್., ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ೧೯೮೩.

೧೧. ಪ್ರಭುಶಂಕರ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾವಗೀತೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೫೯.

೧೨. ನಾಗರತ್ನ. ಟಿ.ಎಸ್., ಹರಿದಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಮೈಸೂರು.

೧೩. ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ. ಆರ್.ಎನ್., ಸಾಂಗತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೬.

೧೪. ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್. ಡಿ.ಬಿ., ಪು.ತಿ.ನ. ಅವರ ನಾಟಕಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೨.

೧೫. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣ, ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೨.

೧೬. ಪ್ರೀತಿ ಶ್ರೀಮಂದರಕುಮಾರ, ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೮.

೧೭. ಕನ್ನಡ ಕಥನ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಿಕತೆಯ ಅಂಶಗಳು (ಶರತ್ ಕುಮಾರ್, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.).

೧೮. ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟದ ಸ್ವರೂಪಗಳು (ನಾಗಪ್ಪ ಗೌಡ, ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.).

ಕರ್ತೃಕೇಂದ್ರಿತ

೧. ಕುಮಾರ್. ಎಸ್.ಹೆಚ್., ಡಾ. ಹೆಚ್. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿಯವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೨. ಸೋಮಣ್ಣ. ಜೆ., ಅಶ್ವತ್ಥರ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೩. ಚಂದ್ರಶೇಖರ. ಎಸ್., ಅನುವಾದಕರಾಗಿ ಕುವೆಂಪು, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೨.

೪. ಸಿದ್ದಪ್ಪ. ಎಂ., ವಿಶುಕುಮಾರ್ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೨-೦೩.

೫. ಲತಾ. ಕೆ.ಎ., ಬಸವಣ್ಣನ ಕ್ರಾಂತಿಮಾರ್ಗ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩.

೬. ಸುರೇಖಾ. ಕೆ., ವೈದೇಹಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩.

೭. ಹರಶಿವಮೂರ್ತಿ. ಕೆ.ಎಸ್., ಕೈಯಾರ ಕಿಞ್ಞಣ್ಣರೈ : ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩.

೮. ಹಾಲತಿ ಸೋಮಶೇಖರ್, ಪಿ. ಲಂಕೇಶರ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೩.

೯. ಶಂಕರೇಶಗೌಡ. ಎನ್.ಎಸ್., ಅರವಿಂದ ಮಾಲಗತ್ತಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೨೦೦೪.

೧೦. ನಾಗಚಂದ್ರನ ಕಾಲ : ಸ್ಥಳ (ಹಂ.ಪ.ನಾ.).

೧೧. ಚೌಂಡರಸ – ತೌಲನಿಕ – ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೮.

೧೨. ಸೂರ್ಯನಾರಾಯಣ. ಎಲ್.ಎ., ರಾಘವಾಂಕ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೦.

೧೩. ಸುಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೦.

೧೪. ಸೀತಾ. ಎಚ್.ಎನ್., ಎಂ. ಇನಾಂದಾರರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೧೫. ಪ್ರೊ. ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೧೬. ವಿಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ . ಎಂ.ವಿ., ಪ್ರೊ. ದೇ.ಜ.ಗೌ. ಅವರ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೨.

೧೭. ಗುರುಮೂರ್ತಿ. ಡಿ., ಕನ್ನಡ ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಚಲನಚಿತ್ರಕ್ಕೆ ಡಾ. ರಾಜಕುಮಾರ್ ಅವರ ಕೊಡುಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೩.

೧೮. ಭುವನೇಶ್ವರ. ಎಸ್.ಎಚ್., ಬೀ. ಇಜಜಿ. ಯವರ ಬದುಕು – ಬರಹ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ೨೦೦೩.

೧೯. ವರದರಾಜರಾವ್. ಜಿ., ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಸಾಂಗತ್ಯಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೧.

೨೦. ಅಕಬರ ಅಲಿ. ಎಂ., ಸರ್ವಜ್ಞನ ಸಮಾಜದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸತ್ವ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೦.

೨೧. ಸುಜಾತಾ. ಎಚ್.ಎಸ್., ಎಂ.ಎಸ್. ಪುಟ್ಟಣ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೦.

೨೨. ವಿಜಯಾ. ಡಿ., ನಾಗಚಂದ್ರ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೧.

೨೩. ರಾಮಕೃಷ್ಣ. ಎಂ., ರನ್ನ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೦.

೨೪. ಸಿದ್ದಾಶ್ರಮ. ಸಿ.ಪಿ., ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೪.

೨೫. ತಾರಾನಾಥ. ಎನ್.ಎಸ್., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೫.

೨೬. ಅನಂತರಾಮು. ಕೆ., ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು. ೧೯೮೭.

೨೭. ಕೃಷ್ಣೇಗೌಡ. ಹಾ.ತಿ., ಕೆರೋಡಿ ಸುಬ್ಬರಾಯರು – ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕೃತಿಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೮.

೨೮. ಗುಂಬಾಳ. ಎಸ್.ಆರ್., ಉತ್ತಂಗಿ ಚನ್ನಪ್ಪನವರ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಕೃತಿ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೮.

೨೯. ಚವಲಾರ ಸರೋಜಿನಿ, ಜಯದೇವಿ ತಾಯಿ ಲಿಗಾಡೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೨.

೩೦. ಪುರೋಹಿತ ಮಂದಾಕಿನಿ, ಶ್ರೀಮತಿ ಎಂ.ಕೆ. ಇಂದಿರಾರ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೫.

೩೧. ಆರಾಧ್ಯಮಠ. ವ್ಹಿ.ಎಸ್., ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾಯರು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೫.

೩೨. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಶ್ರೀನಿವಾಸ, ನಾಟಕಕಾರ ಕೈಲಾಸಂ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೫.

೩೩. ಶೆಟ್ಟಿ ಶ್ರೀಪಾದ, ದಿನಕರ ದೇಸಾಯಿ : ಬದುಕು-ಬರಹ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೮.

೩೪. ವೆಂಕಾರೆಡ್ಡಿ ಮಧು, ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೯.

೩೫. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಐತಾಳ, ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೩.

೩೬. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಭಟ್ಟ. ಕೆ., ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೮.

೩೭. ಪಡಶೆಟ್ಟಿ. ಎಂ.ಎಂ., ತಿಂಥಿಣಿ ಮೋನಪ್ಪಯ್ಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೧.

೩೮. ರಾಜಮ್ಮ ನಾಯಕ, ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟರು : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೨.

೩೯. ಭಟ್ಟ, ಜಿ.ಎಸ್., ಯಕ್ಷಗಾನ ನಟ ಸಂಘಟಕ ಶಂಭು ಹೆಗಡೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲತೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೨.

೪೦. ಗಂಗಾನಾಯಕ್, ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩.

೪೧. ರಂಗನಾಥ, ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸನಾತನತೆಯ ಪಿದಾಯ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಆಗಮನದ ಬಿಂಬಗಳು (ಕುವೆಂಪು ವಿ.ವಿ.).

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ

೧. ಚಂದ್ರು, ಎ.ಹೆಚ್., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳು, ೨೦೦೧.

ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

೧. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರೀ. ಟಿ.ವಿ., ಕನ್ನಡ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೨.

೨. ಕೃಷ್ಣಕುಮಾರ್. ಸಿ.ಪಿ., ಕರ್ನಾಟಕ ಕಾದಂಬರಿ : ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪.

೩. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ, ಪುರಂದರದಾಸರ ಮತ್ತು ಅನ್ನಮಾಚಾರ್ಯರ ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೭.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಾಧಾರಿತ

೧. ಜವರಯ್ಯ. ಎಂ., ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೧.

೨. ಶರಣಮ್ಮ. ಆರ್., ಪುಲಿಗೆರೆ : ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೯.

೩. ಭದ್ರಾಪುರ. ಎಸ್.ಎಸ್., ಐತಿಹ್ಯಗಳು : ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೨.

೪. ಶ್ರೀಧರ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕಲೆ (ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ), ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು:

೧. ಮಲ್ಲಿಕಾ ಘಂಟಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಕಥಾ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೧.

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಛಂದಸ್ಸಿನ ಅಧ್ಯಯನ

೧. ಕೃಷ್ಣಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್, ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡ-ತೆಲುಗು ದ್ವಿಭಾಷಿಕ ಪರಿಸರ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೨.

೨. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ. ಜಿ.ಎಸ್., ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೬೦.

೩. ನೀಲಕಂಠನ್. ಕೆ.ಟಿ., ನನ್ನೂಲ್ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಒಂದು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೮.

೪. ರಘುಪತಿ. ಕೆ., ತುಳುನಾಡಿನ ಸ್ಥಳನಾಮ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೧.

೫. ನಾರಾಯಣಪ್ರಸಾದ್. ಕೆ.ಜಿ., ಹೊಸಗನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಛಂದಸ್ಸು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೨.

೬. ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟ. ಪಿ., ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೮.

೭. ದಾಮೋದರ ಶೆಟ್ಟಿ ನಾ., ಮುದ್ದಣನ ಶಬ್ದಸೃಷ್ಟಿ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೭.

೮. ಶಿವಸ್ವಾಮಿ. ಹೆಚ್.ಎಸ್., ಪದವಿ ತರಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲಿಕೆ : ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦.

೯. ವಿಶ್ವನಾಥ, ಸಕಲೇಶಪುರ ಪರಿಸರದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩.

೧೦. ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ. ಎಂ.ಎನ್., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ : ಒಂದು ಶೈಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೪.

೧೧. ಕಾಳೇಗೌಡ, ಧರ್ಮಾಮೃತಂ ಒಂದು ಭಾಷಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೩.

೧೨. ಕನಕೇಶಮೂರ್ತಿ. ಬಿ.ಜಿ., ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿ ಶಬ್ದಗಳು : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೫.

೧೩. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ. ಎನ್., ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ೧೯೯೫.

೧೪. ಅಂಗಡಿ. ಎಸ್.ಎಸ್., ಕುಂಬಾರರು ಮತ್ತು ಅವರ ವೃತ್ತಿ ಪದಕೋಶ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೧೯೯೫.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ

೧. ತಾಳ್ತಜೆ ವಸಂತ ಕುಮಾರ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ.

೨. ರಾಜೇಶ್ವರಿ. ಕೆ., ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೧.

೩. ಪರಶುರಾಮ. ಸಿ.ಡಿ., ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕುರುಬರು – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೪–೦೫.

೪. ತಿಮ್ಮಯ್ಯ. ಕೆ., ಶಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳು – – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೨೦೦೪.

೫. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ. ಎಂ., ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ.,೧೯೬೬.

೬. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ. ತೀ.ನಂ., ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೭೮.

೭ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ನೊರೊನ್ಹಾ, ಕನ್ನಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕ್ರೈಸ್ತ ಮಿಶನರಿಗಳ ಕೊಡುಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೪.

೮. ಸೈಯದ್ ಜಮೀರುಲ್ಲಾ ಷರೀಫ್, ಗೊಂಡರು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೯.

೯. ಖಂಡೋಬ. ಪಿ.ಕೆ., ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಂಬಾಣಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೪.

೧೦. ಹತ್ತಿ. ಸಿ.ಜಿ., ಭರತೇಶ ವೈಭವ : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೫.

೧೧. ಮರಿಗುದ್ದಿ. ಜಿ.ಎಸ್., ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೮.

೧೨. ದಿಬ್ಬದ ಶಾಂತಿನಾಥ, ಪಂಪಭಾರತ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೧.

೧೩. ಪಾಂಡುರಂಗ. ಡಿ.ಆರ್., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈರರು – ಸಾಹಿತ್ತಿಕ – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೯೦.

೧೪. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ. ಕೆ., ಭೂತಾರಾಧನೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮಂಗಳೂರು, ೧೯೮೮.

೧೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ. ಬಿ., ಸುಳ್ಯ ಪರಿಸರದ ಗೌಡ ಜನಾಂಗ – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮಂಗಳೂರು ವಿ.ವಿ., ೧೯೮೫.

೧೬. ಪಾಟೀಲ. ಬಿ.ಪಿ., ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿ.ವಿ., ೧೯೯೨.

೧೭. ಕಲ್ಲಪ್ಪ, ಎನ್., ಅಡ್ಲಟ್ಟಿಮ್ಯಾಸಬೇಡರು : ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೨೦೦೩.

೧೮. ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ. ಎಚ್., ಈಡಿಗರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ., ಹಂಪಿ, ೧೯೯೬.

ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಮುಖ ರೂಪಗಳು ಈ ಮೇಲಿನಂತಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿವೆ :

೧. ೧೯೬೦ರ ತನಕ ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿವೆ.

೧.೧. ಶಾಸನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ, ಕವಿ ಚರಿತೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಂಥ ಪರಿಷ್ಕರಣೆ.

೧.೨. ೧೯೬೦ ತರುವಾಯ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳ ಗಮನ ಹರಿಸಿವೆ.

ಜಾನಪದ : ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ; ಆಧುನಿಕ ಕೃತಿಕಾರರ ಅಧ್ಯಯನ ; ವಚನ ಅಧ್ಯಯನ

೧.೩. ೧೯೭೦ರ ದಶಕ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ದಶಕವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಬಂದವು.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳಿವೆ.

೧. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ

೨. ಕರ್ತೃಕೇಂದ್ರಿತ

೩. ಕಾಲಕೇಂದ್ರಿತ

ಆದರೆ ಸಂಗಮೇಶ ಸವದತ್ತಿ ಮಠ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ:

ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ರೀತಿಯು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು. ಹಳೆಗನ್ನಡ, ಶಾಸನಗಳು – ಇವುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಮತ್ತು ಈಗಿನ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಶ್ರಮ ಎರಡರಿಂದಲೂ

ಹೊರತಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಹುತೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಕೊರತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಸ್ಸಂಶಯ.

ಸಂಶೋಧನೆ – ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂವೇದನೆ

ಭಾರತದಂಥ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವ ಬಂದಿರುವುದು ಶಿಕ್ಷಣ. ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಂಡ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಮಾದರಿಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಕೊಡುಗೆಯು ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು – ಎಲ್ಲವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಗೊಳಿಸಿತು. ವಿಜ್ಞಾನ–ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ–ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳು ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿಯುವ ವಿಷಯಗಳಾದವು. ಇದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಲಕ್ಷಣದಂತೆ ನಮಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜಟಿಲಗೊಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದವು. ಕ್ಲಾಸ್‌ರೂಂನಲ್ಲಿ ಬೈಬಲ್‌ನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ ಎಂಬುದರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ, ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ಲಾಸಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು, ಬೀಜ ಗಣಿತವನ್ನು ಕಲಿಸಬೇಕು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಯುಗವು ಕೂಡಾ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ. ಆದುದರಿಂದ ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಯುರೋಪಿನ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳು ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾದವು.

1. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಜ್ಞಾನ

ಭೌತಶಾಸ್ತ್ರ, ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶ್ಯಾಸ್ತ್ರ, ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ, ಭೂಗೋಲ – ಇವುಗಳು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೂ – ಆತ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಕ್ಕೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇರೆ ಅವನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೇರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಜ್ಞಾನ' (Objective Science) ಅಥವಾ 'ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವಾಗ ಮೂರು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿತು :

1. ಪ್ರಮೇಯ (Hypothesis) – ಊಹೆ

2. ಪ್ರಯೋಗ (Practical) – ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಪ್ರಯೋಗ

3. ಫಲಿತಾಂಶ (Result) – ಅದರಿಂದ ಪಡೆಯುವ ಫಲಿತಾಂಶ

ಉದಾ : ಉಪ್ಪಿನ ಹರಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು – ಇದನ್ನು ತಿಂದರೆ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಊಹೆ (ಪ್ರಮೇಯ), ತಿನ್ನುವುದು (ಪ್ರಯೋಗ), ತಿಂದ ಮೇಲೆ ಅತಿಯಾದ ಬಾಯಾರಿಕೆಯಾಗುವುದು ಫಲಿತಾಂಶ. ಇವುಗಳನ್ನು ಒಂದು ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಯಿತು.

ಎರಡನೆಯದು – ಇತಿಹಾಸ, ಭೂಗೋಳ (ಇದು – ಕಡ್ಡಾಯ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತು) ಮುಂತಾದವು – ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು.

ಮೂರನೆಯದು – ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ

ಎರಡನೆಯದು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯದನ್ನು 'ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ' ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಶಾಲಾ ಕಾಲೇಜುಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಯಾವುದನ್ನು ಶುದ್ಧ ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತೋ ಅದೇ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೊಂಚ ಮಾರ್ಪಾಡುಗೊಳಿಸಿ 'ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ'ಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ' (Human Science ಅಥವಾ Social Science) ಎಂಬ ಎರಡೂ ಪದಗಳೂ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದು ಕುತೂಹಲದಾಯಕವಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜದ ಆಗು–ಹೋಗುಗಳನ್ನು; ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾರುಕಟ್ಟೆ, ಹಣ, ಅದರ ವಿನಿಮಯ – ಇವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ; ರಾಜಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ. ಹೀಗೆ ಇವುಗಳ ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಕೂಡಾ ಯಾವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದವೋ ಅವುಗಳನ್ನೇ ಬಳಸಲಾಯಿತು :

1. ಪ್ರಮೇಯ
2. ಆಧಾರ
3. ನಿಲುವು

ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಲು ಬ್ರಿಟೀಶ್ ಪ್ರಭುತ್ವ ಭಾರತವನ್ನು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯನ್ನಾಗಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಡಫ್, ಮೆಕಾಲೆ, ಬೆಂಟಿಂಕ್ – ಇವರ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಚಾರಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ನಾವೀಗ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾದರಿಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರವಲು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲು ಯಾಕೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಲಾಯಿತೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದು ಬಳಸುವಾಗ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಎಚ್ಚರ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯೊಳಗೆ ಇರಬೇಕು.

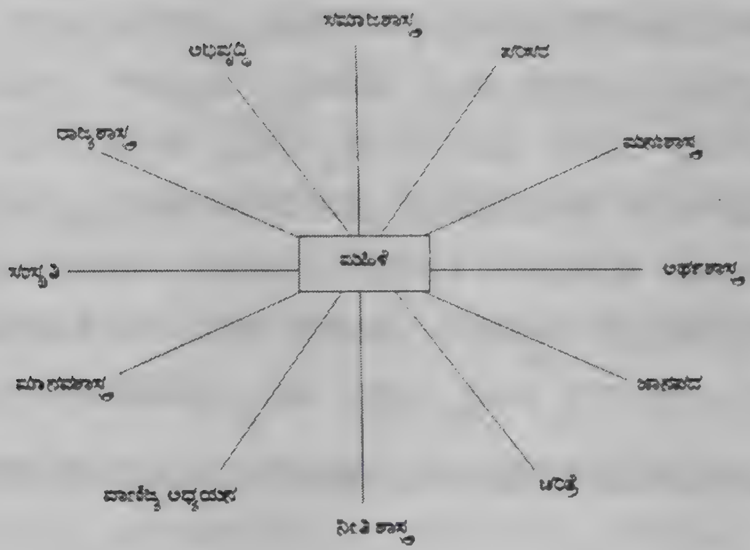
1. ವಸಾಹತುವಾದ ರೂಪಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

2. ಎರಡನೆಯದು, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಕಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೆ ಇರುವ ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ನೈಜತೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಅಗತ್ಯ.

ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ನಾವು ಪಡೆಯುವ ಫಲಿತಾಂಶ ಕೂಡಾ ನಿರಾಶಾದಾಯಕವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇಡಿಯ ಪ್ರಬಂಧ ಪ್ರಾಸ್ತಾವಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ಉಳಿದುದನ್ನು ಹೇಳತೊಡಗುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ (ಸಮಾಜದಿಂದ) ಒಂದು ಗುಂಪಿನ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು – ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದರೆ ಅದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ. ಅದು ಸಮಾಜದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ. ಹೊಸದಾಗಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವವರಲ್ಲಿ 'ಸಲಿಂಗ ಕಾಮಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ' ಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಿಂದ ಪುರುಷ ಹಂಗಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಚಿಂತನೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಎರಡು ರೇಖಾ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನಿಮಗೆ ಮನದಟ್ಟಾಗುವುದಕ್ಕಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಇಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.



ಈಗ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಯಮ ಸಂಹಿತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ನಾವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೋ, ಸಮಾಜವನ್ನೋ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೋ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಗೆ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಒಳಗಡೆಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು.

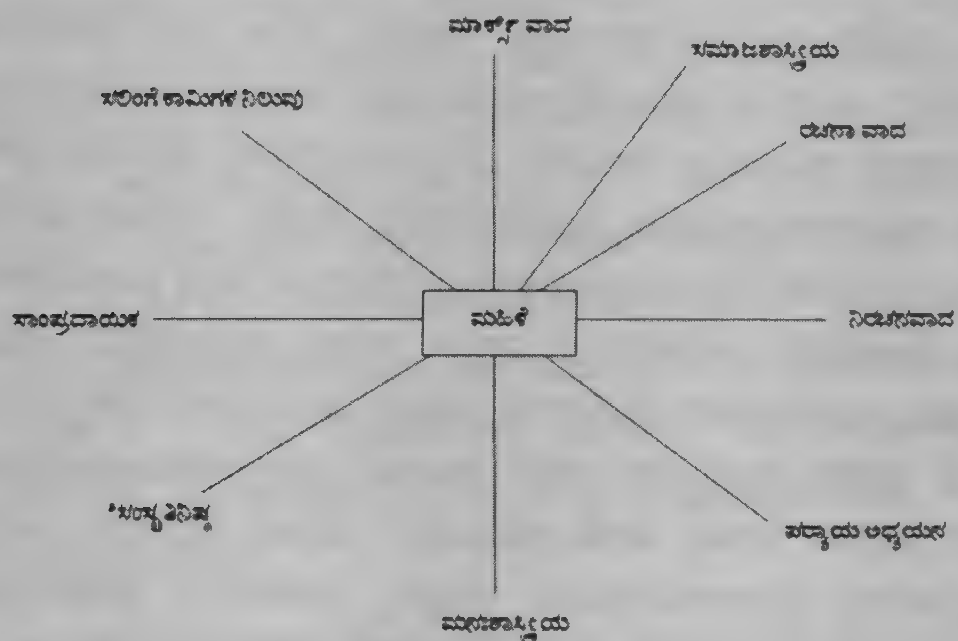
ಉದಾ: ಚರಿತ್ರೆ = ಎಂದರೆ ಈಗ ನಾವು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ History ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಒಬ್ಬಳು ಫೆಮಿನಿಸ್ಟ್ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ 'His-story' ಅವನ–ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ 'Her-story' ಅವಳ ಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಅದು ಉಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ.

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ : ದುಡಿಮೆ = ಮೌಲ್ಯ : ಹಣದ ವಿನಿಮಯ.

ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸು ದುಡಿದುದಕ್ಕೆ – ಮೌಲ್ಯ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾ: ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ದುಡಿದುದಕ್ಕೆ – 150 ರೂ. ಕೂಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಹೆಂಗಸು ಮನೆಯ ಹೋಗಿ ದುಡಿದುದಕ್ಕೆ ಅವಳಿಗೆ ದೊರಕುವ ಕೂಲಿ – 60 ರೂ. ಆದರೆ ಗಂಡಸು ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ನೆಲ

ಒರಸುವುದಿಲ್ಲ, ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೂಲಿ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಇದಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯ (Exchange Value) ಇಲ್ಲ. ಇದು ಒಂದು ಮಾದರಿ. ಇನ್ನೊಂದು ರೇಖಾ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಈ ರೇಖಾಚಿತ್ರವು ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳೆಂಬ Water Tight Compartment ಗಳನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಒಡೆಯುವುದು ತುಂಬಾ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ತುಂಬಾ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿವೆ :



ಇವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕೂಡಾ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ,

1. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಜಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ನಾವು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದು. ಉದಾ: ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಇವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ರೂಪನಿಷ್ಠತೆ; ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ರಚನಾವಾದ; ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು.

2. ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬಯಸುವ ತಾರ್ಕಿಕ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮದ ಬಗೆಗಿರುವ ಎಚ್ಚರ. ಉದಾ: ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಒಂದು – ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು – ಈಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಅದನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವು : ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆ

ಸೈಮನ್ ಡಿಬುವಾ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ: "ಜಗತ್ತನ್ನು ಗಂಡು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ". ಈ ನಿಲುವು ಈತನಕದ ಒಟ್ಟು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂಥದ್ದು. ಹೊಸ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೃಜಿಸುವಂಥದ್ದು ಕೂಡಾ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಎಲ್ಲಾ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಹುಟ್ಟಿರುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿದ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಜಿಗುಪ್ಸೆ ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯಾಗಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಯಿತು. ಪುರುಷ ಈ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣ. ಇಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕೂಡಾ ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿರುವುದರ ನಡುವೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಚೈತನ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಅರಿವು ಯಾಕೆ ಹುಟ್ಟಿತು ಅನ್ನುವುದು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಇದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ದೊರೆತ ಬಾಹ್ಯ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇದೊಂದೇ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಅನುಭವಿಸುವ ಒತ್ತಡಗಳು ಹಲವು ಬಗೆಯವು. ಒತ್ತಡಗಳ ನಡುವೆ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರು ಆಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಮೇಲಿನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ. ಪುರುಷ ಬರಹಗಾರರು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಗುಮಾನಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಾ (ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳಿರಬಹುದು) ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಹೆಣ್ತನದ ಒಟ್ಟು ನಿಲುವನ್ನು ಅಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ

ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವುದೇ ಕಲಾತ್ಮಕ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲವೆಂದು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಯು ಹಾದಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. 'ಫೆಮಿನಿಸಂ'ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಈ ಅಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಪಂಚವೇ ಪರಕೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಪಾಯವೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಅಮಾನವೀಯಗೊಳಿಸುವುದು. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕೃತಿಯ ರೂಪದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಪಾಯ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚರ್ಚೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ, ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ತೆರನಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಸನಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡಾ. ಪುರುಷ ಬರೆದುದೆಲ್ಲವೂ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು – ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ನಿರಚನಗೊಳಿಸುವುದರ ಬದಲು ಈ ರೀತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಂದಾಗ ನಾಯಕಿ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳನ್ನು ಕೃತಿಕಾರನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ಅವಳ ಉಡುಗೆ–ತೊಡುಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಎಂದರೆ, ಮತ್ತೆ ಯಥಾ ಸ್ಥಿತಿವಾದಕ್ಕೆ ಮರಳುವುದು ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಫ್ರೆಂಚ್ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಇಷ್ಟೆ: ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಆಯಾಯ ಕೃತಿಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ಉಪಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ

ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಎರಡನೆಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ರೀತಿ, ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಈ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ, ನಾಲ್ಕನೆಯದು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಭಾಷೆ, ಐದನೆಯದು, ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗಮನಿಸುವಂತೆ ಕೃತಿಯ ವಿಷಯ, ಅದರ ಕ್ರಮ: ಅದರ ಅನುಕ್ರಮ ಹೊಂದಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ.

ಸ್ವ-ವ್ಯಕ್ತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೀತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳಿಗೂ, ಸಂಚಿಯ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕವಿತೆಯ ರೀತಿಗೂ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಇದು ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಂದಾಗ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯನ್ನೋ ಹೊನ್ನಮ್ಮನನ್ನೋ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇವೆರಡೂ ರಚನೆಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡರೆ, ಸಮಸ್ಯೆ ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಇತರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೀಗೆ:

1. ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ : ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೂ ಭಾಗಿಯಾಗಬಹುದು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಆಲೋಚನಾ ಪಂಥವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಇದು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

2. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಖಾಯಂ ಆಗಿರುವಂಥದ್ದು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಮೇಲುನೋಟದ ಚರ್ಚೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಇದರಾಚೆಗೂ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಪುರುಷ ಅನ್ನುವುದು ಗಂಡಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಹೆಣ್ಣಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮನೋಭಾವ ರೂಪಿತವಾಗಿರಬಹುದು. 'ಪೌರುಷ' ಪದದ ಮೂಲವೇ ಪುರುಷನ ಗುಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತೇವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗೆ ಋಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಜಗತ್ತಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಧನಾತ್ಮಕವೆಂದೂ, ಹೆಣ್ಣು ಋಣಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ

ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಗಂಡು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಗುಣಮಟ್ಟದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ, ಈ ನಮೂನೆಯ ರೀತಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರಿಗೆ: ಇವರ ಪ್ರಕಾರ, ಗಂಡು, ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮಾದರಿ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು ಮಾದರಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಪ್ರಭೇದಗೊಳಿಸುವ ಬರಹಗಾರ-ಬರಹಗಾರ್ತಿಯರು ಎನ್ನುವ ಮಾಡೆಲ್ ಕೂಡಾ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕೂಡಾ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಚರ್ಚೆಯು ಮೇಲುನೋಟದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಮಾಡೆಲ್ ಆದಾಗ, ಗಂಡು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರರ ಭಾಷೆ, ಅವರ ಕೃತಿಯ ರೂಪಮ ಅವರು ಬಯಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಅನುಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಸ್ತ್ರೀತ್ವಕ್ಕಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ಮನೋಭಾವವೇ ಅನಾರೋಗ್ಯಕರ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು ಭಾಗವಹಿಸಬಾರದು ಎಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದರು. ಅವರು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಳೆದ ನಿಲುವುಗಳು ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳು ಹೀಗಿದ್ದವು :

ಪುರುಷ – ಶೋಷಕ – ಯಜಮಾನ – ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸುವವನು – ಭೌತಿಕವಾಗಿಯೂ ಪುರುಷ ಅಹಂಕಾರಿ

ಸ್ತ್ರೀ – ಶೋಷಿತೆ – ಸೇವಕಿ – ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು

– ಯಾರು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿದ್ದಾರೋ ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ – ಅವರು ಸ್ತ್ರೀ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಅರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ.

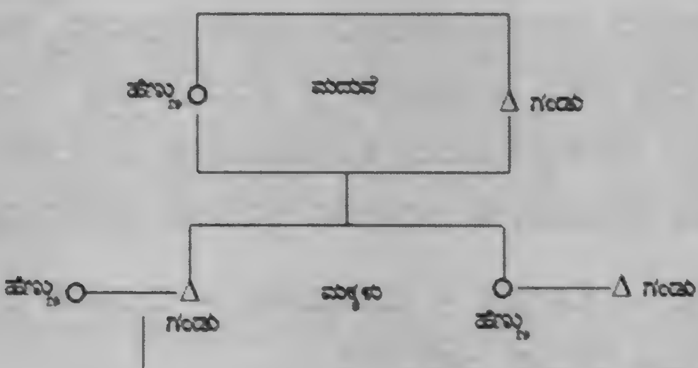
ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಹೊರಡುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆ?

ಇದು ಸುಲಭ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷರನ್ನು

ಕೈಬಿಡುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದರ ಪ್ರಭಾವ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಮಂದಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಒಂದೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ : ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯಿರುವ ಒಬ್ಬ (ಲೇಖಕಿ) ಎಲ್ಲಿ ಹೋದರೂ ತಮ್ಮ ಗಂಡನ ಹೆಸರು ಬಾರದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಾನು ಇಂಥವರ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡರೆ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರು – ಕುಂಕುಮ, ತಾಳಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ತನ್ನ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ತನಕ್ಕೆ ಅಪಾಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಮಗದೊಬ್ಬರು ತನಗೆ ಬೇಕಾದನ್ನು ತಾನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಿಂದು, ಗಂಡ ಬೇಕಾದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಿನ್ನಲಿ ಎಂದು ವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವು ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳು ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ.

ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಮೂಲ ಘಟಕ ಕುಟುಂಬ. ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬವೆಂದರೆ, ಅದು 'ಮದುವೆ'ಯೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.



ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಈತನಕ ಈ ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ:

ಗಂಡು: ಯಜಮಾನ, ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸ, ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಸಂಪತ್ತಿನ ನಿರ್ವಹಣೆ, ಕುಟುಂಬದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ.

ಹೆಣ್ಣು: ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ಕೆಲಸ, ಅಡುಗೆ, ಲಾಲನೆ–ಪಾಲನೆ.

ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೇವಲ ಹೆರುವ ಕೆಲಸವಷ್ಟೇ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಿಂದ

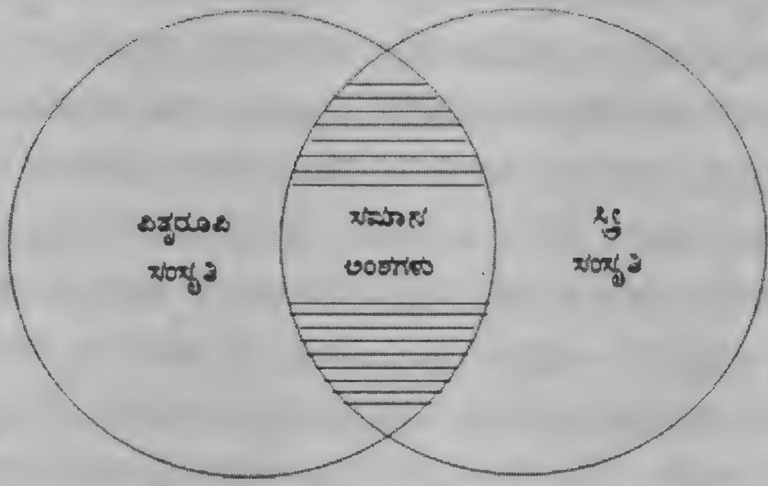
ವಾದನವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟ್ ವಿಮರ್ಶಕಿಯರ ಪ್ರಕಾರ ದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾದ ತಾಯ್ತನವು ಕೇವಲ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ಕೂಡ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ, ವಿಶೇಷ ಅರ್ಹತೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಕೆಲ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟು, ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ತಾಯಿಯ ಪ್ರೀತಿಯು ಕೇವಲ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆಯು ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ದೋಷವನ್ನು ಗಣಿಸದೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಂಧನದಲ್ಲಿಡುವುದನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಕೆಲವು ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತಕಿಯರು ಗರ್ಭಧರಿಸುವುದೂ ಬಿಡುವುದೂ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಾದಗಳನ್ನು ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತೆರೆಯುವ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ಕೆಲವರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯೇ ಮೂಲ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವತರಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಗಂಡಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಫೆಮಿನಿಷ್ಟರುಗಳು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಅದು ಗಂಡಿನದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೂ ಇದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ, ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿದೆ. ಆಕೆಯದು ಕಿರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಮುಖದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಗಂಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಂತಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿದ್ದು ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಅಡಗಿರಬಹುದು. ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಧ್ವನಿಯು ಕ್ಷೀಣವಾಗಿದ್ದು ಈ ಸ್ವರವನ್ನು ಕೇಳುವುದೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಕಷ್ಟ. ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರಿಗೆ ಈ ಕ್ಷೀಣ ಧ್ವನಿಯ ವಿಶೇಷ ಆಸಕ್ತಿ ಇದೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗೆಗಿನ ಗುಮಾನಿಯನ್ನು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವುಳ್ಳ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು

ಚನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ: ಚೈನಾದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಾಲನ್ನು ಬಂಧಿಸುವುದು, ಭಾರತವಲ್ಲಿ ಸತಿಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ, ಇದು ಪುರುಷರೇ ನಿಯುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ ಆಚರಣೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಯು ಒಂದೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡಾ ತೀರಾ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಭಾರತೀಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ವಿಧವೆಯಾದಾಗ ಮಂಡೆ ಬೋಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಹಂಬಲಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದವುಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ಲೀಷೆಯಾದ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದರೆ, ಶೋಷಣೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಸ್ಯಾಡೋರಿಚುವಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬಹುದು: ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಈ ನಂಬಿಕೆಯು ವಸಾಹತುವಿನ ಅನಂತರ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಫ್ರೆಂಚ್ ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡು ತನ್ನ ಸುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಣಿಸುತ್ತಾನೆಯೇ ಹೊರತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸುಖದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೇ, ಗಂಡು ಬಹುಲಿಂಗರತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈತನಕ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆ ಅವಕಾಶವಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಫೆಮಿನಿಸ್ಟರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಯೋನಿಚ್ಛದವಾಗಬಾರದು. ಪರಪುರುಷಕೊಡನೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡಬಾರದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಧೋರಣೆಯೂ ಪುರುಷರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪು ತಳೆದಿರುವಂಥದ್ದು.



ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಮಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಮೌನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅವಕಾಶವು ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಉದಾ: ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಅದನ್ನು ಪುರುಷನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಒಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವು ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ: ಆಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ 'ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೆಂಬ 'ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಹಳೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೊಂದು ಅಪಾಯವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸೀತೆ, ದ್ರೌಪದಿಯರ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುವ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಕೂಡಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗ. ಅವಳ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಇದು ಒಂದು ಅಂಶ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾದ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಲೆಮಾರಿಯ ಕುಟುಂಬ ಹೆಂಗಸು, ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಹೆಂಗಸು, ಒಬ್ಬಳು ಸೂಳೆ, ಬೀಡಿ ಕಟ್ಟುವ ಹುಡುಗಿ, ವಿಧವೆ– ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳೇ. ಅವರ ಅನುಭವ ಲೋಕಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನು 'ಒಂದೇ ಕಟ್ಟು' ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅರ್ಕಾಲ್ಡ್ ಹೇಳುವ

ತರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಉನ್ನತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ / ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬದುಕುವ ಕ್ರಮಗಳು, ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮುಟ್ಟಿನ ನೋವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಹೆಂಗಸಿನ ಕಷ್ಟಗಳು ; ಮೊಲೆ ಹಾಲು ಕುಡಿಸಿ ಮಗುವನ್ನು ಮರದ ರೆಂಬೆಗೆ ತನ್ನ ಸೀರೆಯನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಲು ಮಾಡಿ ಮಲಗಿಸಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡಿಸುವ ಕೂಲಿ ಹೆಂಗಸಿನ ಕಷ್ಟಗಳು – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಗಳು. ನಾವು ಈ ತನಕ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ. ಯಾರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೋ ಅವರೇ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ದೂರವಾಗಿರುವುದು ದುರಂತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಘಟಕವಾದ ಕುಟುಂಬದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಹೆಣ್ಣು. ಆದರೆ ಅವಳ ಕೆಲಸವು ನಮ್ಮ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ತರ್ಕ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ವಿಪುಲ ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಒಂದಂಶವನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ಹೋದರೆ 'ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಸರಿಯಾದ ಚಿತ್ರ ನಮಗೆ ದೊರೆಯಲಾರದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು

ಇವರ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಇಂತಿವೆ;

1. ಸ್ತ್ರೀಯರದು ಕಿರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ.
2. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗಿದೆ.
3. ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ.
4. ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹುಡುಕಲು ಸ್ತ್ರೀಯ ಪಾತ್ರ; ಸ್ತ್ರೀ ಚಟುವಟಿಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಭಿರುಚಿ, ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ವಭಾವ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.
5. ಸ್ತ್ರೀಯು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಕಿರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಬೇಕಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ ಪಕ್ಷಿನೋಟದ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ ಇವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಕಾರಣಗಳಿಷ್ಟೆ : ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಾದದ ಏಕರೂಪತೆಗಳೇನು ಇಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭ ಕುರಿತಂತೆ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಭಾಷೆಯು ಕಾಲುವೆಯ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ದೊರೆಯುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡಾ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಹುಡುಕಬೇಕಷ್ಟೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವವರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತವೆ:

1. ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಸಮಸ್ಯೆ – ಅವಳ ಮನೋ ಸಮಸ್ಯೆ – ಅವಳ ವರ್ಗ – ಅವಳ ಜಾತಿ, ಅವಳ ಪರಿಸರ, ಅವಳ ತಂದೆ–ತಾಯಿಯರ ವರ್ತನೆಗಳು.

2. ಯುವತಿ – ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮೇಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತೆರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವಳು ಯುವತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಕಾಮನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವಳು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾರಳು. ಫಾಯ್ಡ್ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತನ್ನ Interpretation of Dreams ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ನೆನಪು. ಅವನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಯುವತಿಯು ಬಂದು (ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ನನ್) ದಿನಾ ತನಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿರುವ ಕನಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ : ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕನಸು ?

ಯುವತಿ : ಪ್ರತಿ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಒಂದು ಹೆಗ್ಗಣ ಬಂದು ನನ್ನ ಮೈಮೇಲೆ ಓಡಾಡುತ್ತದೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ : ಆ ಮೇಲೆ ?

ಯುವತಿ : ಅದು ನನ್ನ ಲಂಗವನ್ನು ಕಚ್ಚಿ ಕಚ್ಚಿ ಹರಿದು ಹಾಕುತ್ತದೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ : ಮುಂದೆ ?

ಯುವತಿ : ನನಗೆ ಹೆದರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಹರಿದು ಹಾಕಿದಾಗ ಎಚ್ಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಎದ್ದು ಕೂತು ಅಳುತ್ತೇನೆ.

(ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ : ಅವಳು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್‌ನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿನಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ಮದುವೆಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ, ಅವಳ ಸುಪ್ತ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಗಳಿವೆ. ಗಂಡಿನ ಬಗೆಗೆ ಹಂಬಲಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಅವಳು ನಿಜವಾದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯಲಾರಳು. ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮವು ತಪ್ಪೆಂದು ಪರಿಣಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹೆಗ್ಗಣವು ಅವಳ ಕಾಮದ (ಗಂಡಸಿನ) ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅವಳು ಅಳುವುದು ಅವಳ ಪಾಪ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದೆ).

ಹೆಂಗಸರ ಸಮಸ್ಯೆ

ಅವರ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಮಕ್ಕಳ ಸಮಸ್ಯೆ, ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆ, ಮನೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಅವರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಮೇಲೆ ದಟ್ಟವಾದ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಿಡುಕುತನ, ತಲೆ ನೋವು, ಉದ್ವಿಗ್ನತೆ, ಖಿನ್ನತೆ – ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ – ನನ್ನ ನೆರೆಮನೆಯ ಹೆಂಗಸರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದು ಚಟವಿತ್ತು – ಮನೆಯನ್ನು ಕ್ಲೀನು ಮಾಡಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಟ. ದಿನಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆಯೆಂದರೂ 6–7 ಸಲ ಮನೆಯನ್ನು ಒರಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಮಾನಸಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಹೆಂಗಸಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಮೈಮೇಲೆ ದೇವರು ಬರಲು ಶುರು ಮಾಡಿದ. ಇಂಥವು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯ ವಿಷಯಗಳಾಗಿವೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಎಲ್ಲಾ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅನಂತರದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ವಾದದಲ್ಲಿರುವ ಈಡಿಪಸ್ ಕಾಂಪ್ಲೆಕ್ಸ್ ಕಡು ಟೀಕೆಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಅವನು ಮಂಡಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿದೆ, ಸ್ತ್ರೀಪರವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನ

ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅವನದೇ Ego; ಈಡಿಪಸ್ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಗಂಡಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನಃಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬೇರೆ. ಈ ಕುರಿತು ರಚನೋತ್ತರವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದರು:

1. ಲಕಾನ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ತಮ್ಮ ವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದರು. ಲಕಾನ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ – ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನು Phallocriticism ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿದನು. Phallus ಎಂದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದರ್ಥ. ಇದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಭಾಷೆಗೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೇಹ ಸ್ಥಿತಿಗೂ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು.

2. ರಚನೋತ್ತರ ವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ – ಬರಹವೆಂದರೆ ಗಂಡಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಯೊಬ್ಬರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಿಗೆ ಖಾಲಿ ಹಾಳೆಯೆಂದರೆ – ಹೆಣ್ಣು. ಪೆನ್ನು ಎಂದರೆ – ಶಿಶ್ನ. ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಸಂಭೋಗದ ಸಂತೋಷ ಅಥವಾ ಬಿಡುಗಡೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೇಖಕರು ಬರಹಗಾರರು – ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರೇತರರ ನಡುವಣ ರೀತಿಯದು. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬರಹವೆಂದರೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ಖಾಲಿ ಹಾಳೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಶಾಯಿಯು ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹಾಲನ್ನು ಊಡಿಸಿದ ಅನುಭವ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಕರುಳ ಬಳ್ಳಿಯ ರೀತಿಯದು.

3. ಮಗು ತಾಯಿಯ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ–ಮಗುವಿಗೆ ತನ್ನ ಸ್ಪರ್ಶ, ಮೊಲೆ ಹಾಲು ನೀಡುವ ಮೂಲಕ, ತನ್ನದೇ ಸಂಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ, ಬೇಕು–ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಗು ತಾಯಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ / ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ / ಭಾಷಿಕ / ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತದೆ. ತಾಯಿ–ಮಗುವಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಲಿಂಗ ವೈದೃಶ್ಯ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದು ಅನಂತರ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಇದು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಮಗು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೋ – ಆಗ ಹೆಣ್ಣಾದರೆ – ತಾನು ತಾಯಿಯಂತೆ ಆದರೆ ತಾಯಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು

(Diffrence); ಗಂಡಾದರೆ ತನಗೆ ತಾಯಿಯಂತೆ ಇರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾಯಿಗಿಂತ ಅನ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತಾ ತಾಯಿಯಿಂದ ಪಡೆಯಲಾರದನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿಂದ ಪಡೆಯಲು ಗಂಡು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳು. ಈ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಬಹುದು: ಕುಟುಂಬ ಅಧ್ಯಯನ / ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ / ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ

ಹೆಣ್ಣು ಗೊತ್ತಿದ್ದೋ, ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪುರುಷನಿಷ್ಠ ಲಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಗಂಡು ಭಾಷೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಆ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಹುದುಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

1. ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟ, ಖಚಿತ ಹಾಗೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಿರುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಂಡು ಭಾಷೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು.
2. ವ್ಯಾಕರಣದ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಸಂತಾನದ ಛಾಪು ಇರುವುದು.
3. ವ್ಯಾಕರಣದ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಗಂಡಸರ ಮನೋಭಾವಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು.
4. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೆದು ದನಿಯು ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿದ್ದರೆ ಗಂಡಿನ ಮಾತಲ್ಲಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷತೆಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.
5. ಗಂಡಿನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಾರ್ಥಕ ಧ್ವನಿಯು ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸ್ವ-ಬಿಂಬವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.
6. ಹವ್ಯಕ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾಚಕವನ್ನು ನಪುಂಸಕದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ : ಸೀತೆಬಯಿಂದು (ಸೀತೆಯು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿ) ದನ ಬಯಿಂದು (ದನ ಬಂದಿದೆ).

ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಭಾವವುಳ್ಳ ಯಾವ ಮಾತುಗಳೂ ಹವ್ಯಕ ಭಾಷೆಯಲಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಪುರುಷನ ಅಧಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈಚೆಗೆ ಇದರ ಬಗೆಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೂ ಬರುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ, ಪುರುಷನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೇ ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿರುವಾಗ ಈ ರಚನೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಹುಟ್ಟುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ರಚನೆಯಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಚನೆಯ ಭೇದವೂ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಸ್ತ್ರೀಯರು 'ಹದಿಬದೆಯ ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಾದಿ

1892ರಲ್ಲಿ ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಬರೆದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಹೀಗಿವೆ: ಆತನ ಪ್ರಕಾರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿ. ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ವಿನಿಮಯವು ಕೂಡ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ವರ್ಗಗಳು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇವು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಯು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕೊಡುಗೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಹೀಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವೊಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜವೊಂದರ ನೈತಿಕ ನ್ಯಾಯಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಸಂರಚನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ರೂಪವು ಬದಲಾದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ಜನರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾತುಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದದ

ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ.

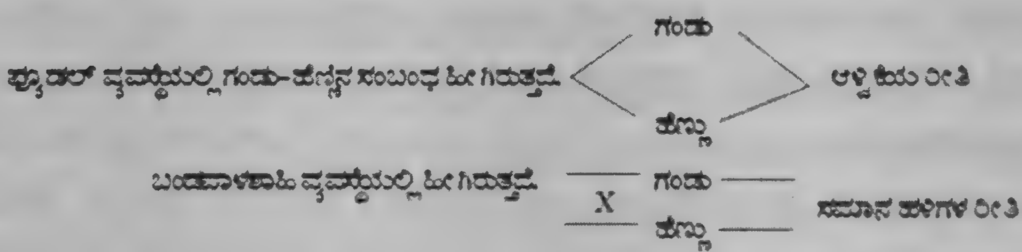
ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿಗಳು, ಯಂತ್ರಗಳೂ ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ, ಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರು ಕೂಡ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಂಬಂಧ ಇರುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಮೊದಲನೆಯದು ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ತಾಂತ್ರಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಆರ್ಥಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆ ಅಥವಾ ಸಂಪನ್ಮೂಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಜಮೀನು, ನೀರು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಮಾದರಿಗಳು ಕೂಡಾ ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಬರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡಾ.

ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಬಾಹ್ಯ ರಚನೆಗಳು. ಆದರೆ, ಅವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಈ ಕೆಲಸನವ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದರಿಂದ ಉಪಯೋಗವಿದೆ. ಫ್ಯಾಲಿಕ್ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಅಧಿಕಾರದ ರೂಪಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದದ ಉಪಯೋಗವು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ವರ್ಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು, ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ವರ್ಗದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ,

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭಾವದ ದೆಸೆಯಿಂದ, ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಬ್ರಿಟೀಷರು ಬಂದ ಮೇಲೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏಷಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ (Asiatic mode of Production) ನಾಶವಾಗಿ, ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬಹುದಿತ್ತು. ಭಾರತದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ನಾಶ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯುಂಟಾಯಿತು ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ಭಾರತವನ್ನು ಅಳತೊಡಗಿದಾಗ ಭಾರತೀಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವು ಬದಲಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರೊಂದಿಗೆ ಪುರುಷನು ಸಾಧಿಸಿರುವ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಸಾಧಿಸಿರುವ ಹಿಡಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ.



ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದುದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಾರದ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮೆದುರು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವುದೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಯ ಎದುರಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆ. ಅನೇಕ ಮಣ್ಣಿನ ಕಣಗಳು ಅದರ ಸಾರ. ಅನೇಕ ಮಣ್ಣಿನ ಕಣಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಯು ರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅದರ ಸಾರರೂಪಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ

ಆದರ್ಶಕ್ಕೂ, ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ರೈತ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ರೈತ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮನೆಯೊಳಗೆ ದುಡಿಯಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಕೂಡ. ಅವರು ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬಲ್ಲೆವು ಮತ್ತು ಅದನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯಬಲ್ಲೆವು. ಮನೆಯ ಒಳಿತಿಗೆ ಅವರು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯವರ ಹೊಲಕ್ಕೂ ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವಿರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಸಹಜ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿರುತ್ತವೆ. ರಚನೋತ್ತರವಾದಿಗಳು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ನಿಸರ್ಗವು ಸಹಜವಾದುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಕೃತವಾಗಿರುವಂಥ ಆವರಣ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ನಿಸರ್ಗ ಸಹಜವಾದುದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುವ ಕ್ರಮವಂತೂ ಹೇರಳವಾಗಿದೆ. 'ಸ್ತ್ರೀಯರೆಂದರೆ ಲತೆ', 'ಗಂಡು ಮಾಮರ'. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿರುವ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದರೆ ಸಹಜ ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಎಡ, ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ, ಪ್ರಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಗುಣ. ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಜನಾಂಗದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಸಾಂಖ್ಯ ತತ್ವವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ನೈಸರ್ಗಿಕವೆಂದೋ, ಸಾಮಾಜಿಕವೆಂದೋ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲವೆಂದು ನ್ಯಾನ್ಸಿ ಸಿ.ಯಂ. ಹಾರ್ಟ್‌ಸಾಕ್ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂಶಗಳೆರಡರ ಬಗೆಗೂ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಸ್ತ್ರೀಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ನೈಸರ್ಗಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮಾನವನ ವಿಕಾಸದ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೇರೆ ಇಡಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದರ ಚರ್ಚೆಯು ಸ್ತ್ರೀವಾದದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗ ಮತ್ತು ಪುರುಷವರ್ಗವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಾಗ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಲೈಂಗಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯೆನ್ನುವುದು ಅಪರಾಧವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪುರುಷ ಮೇಲುವರ್ಗ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯು ಕೆಳವರ್ಗವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಹುನ್ನಾರ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವರ್ಗದ ಸರಿಯಾದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಾದ ಸಮಾಜವೊಂದರಲ್ಲಿ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ 'ವರ್ಗ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾದರಿಯದ್ದಲ್ಲ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಮತ್ತು ಭೌತವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ರಾಚನಿಕವಾಗಿಯೇ ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ವಾಸ್ತವವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಬದಲಾಗದ ರೂಪವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವು 'ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆ'ಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹಿಳಾ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ 'ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು' ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ದೈಹಿಕ ರಚನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನೇ ಹೇಳಿದ್ದ. ದೈಹಿಕ ರಚನೆಯ ಭಿನ್ನತೆಯು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು. ಅದನ್ನು ತಪ್ಪೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯನ್ನಾಗಿಯೋ, ಶೋಷಿತಳನ್ನಾಗಿಯೋ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡಿರುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯು ಹೊದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ರೈತ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣೇ ಎರಡನೆಯ ದರ್ಜೆಯ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ವರ್ಗವೇನು ಅಪವಾದವಲ್ಲ. ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯು ಪುರುಷನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದರ ಮೂಲಕ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿಯೂ (Division of Labours) ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ದೈಹಿಕ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ತಾಯಿಯಾಗುವುದೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ದೈಹಿಕವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ. ತಾಯಿಯಾಗುವ ಕೆಲಸ ಗಂಡಸಿನದಲ್ಲ. ಗಂಡಿಗೆ ತಾಯಿಯಾಗುವ

ಹಕ್ಕು ಇಲ್ಲ, ಆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದೈಹಿಕ ರಚನೆಯೇ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದೆ. ಜೀವ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು, ಭೌತಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವಾಗಲೀ, ನಮ್ಮ ವರ್ಗಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಲೀ ಬರಿಯ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿರ್ವಚನವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳು (ಅನ್ನ, ವಸತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ) ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಅದು ಒಂದು ಬುನಾದಿಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ, ಭೌತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳೇ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಅದು ಆದರ್ಶ – ವಾಸ್ತವವೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವವೇ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಇತರ ದ್ವಂದ್ವವೇ ಇರಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ದರ್ಶನವು ಪಕ್ಷಪಾತ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವರ್ಗವೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳವರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವರ್ಗ. ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ವರ್ಗವನ್ನು ಮೇಲುವರ್ಗವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಗೌಡ (ಮೇಲುವರ್ಗ) ವರ್ಗವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಜಾತಿಯ ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ.

ಆಳುವ ವರ್ಗದ ದರ್ಶನವು (ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವರ್ಗ) ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಜನರು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದರ್ಭವು ಉಂಟಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯದು. ತುಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜನತೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದುದೇನಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಬೇರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ. ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡ

ಭೌತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಾ ಇದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ ರೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬಡಿಸುವ ಕೈಗಳು ಬೇಕು. ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವವರು ಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಕೊಯ್ದು, ಒಣಗಿಸಿ, ಅಕ್ಕಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವವರು ಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ರೊಟ್ಟಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಭತ್ತದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಅಕ್ಕಿ ರೊಟ್ಟಿಯ ತನಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ, ಮನುಷ್ಯನು ಭೌತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡ ಇದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ರೀತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಕೂಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ರೈತರನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ದೂರವಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವೈರುಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಮನಸ್ಸು x ದೇಹ

ಆದರ್ಶ x ವಾಸ್ತವ

ಸಾಮಾಜಿಕ x ನೈಸರ್ಗಿಕ

ಸ್ವಂತ x ಪರಕೀಯ

ಈ ರೀತಿಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡಿದುದರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಏರುತ್ತದೆ. ದೇಹದ ದುಡಿಮೆಗೆ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ದುಡಿಮೆಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ದತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವವಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯವು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿನಿಮಯವು ಕಡಿಮೆಯಾದಾಗ ಅದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವಿನಿಮಯವು ಹೆಚ್ಚಾದಾಗ ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಉಪಯೋಗವು ಕಡಿಮೆಯಾದಾಗ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಏರಿಳಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉಪಯೋಗವು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯವು ಪ್ರಾಥಮಿಕವಾಗಬಾರದು.

ಆಳುವ ವರ್ಗವು ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿದ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶೀಕೃತವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದವನು ಕೂಡ ವಿನಿಮಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಮಾನಸಿಕ ಹಾಗೂ ದೈಹಿಕ ಪರಿಣಿತಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವರ್ಗವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವನಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಬಹುದು.

ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕೆಲಸವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಕೆಲಸಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯದೆಂದು ನಿರ್ವಚನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷನ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿಯದೆಂದೂ, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸ ಗಂಡಿನದು, ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಕೆಲಸ ಹೆಂಗಸಿನದು ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಲೈಂಗಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೆಲಸವನ್ನು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಮುಂದುವರಿದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಕೆಲಸ ಮನೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಂಡನ ಕೆಲಸ. ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ-ಪಾಲನೆ, ಅಡುಗೆಯ ಕೆಲಸ ಮುಂತಾದವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು

ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿರುವುದು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ. ಲೈಂಗಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಪಿತೃರೂಪಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆಂದು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವೆಂದೂ, ಬದಲಾಯಿಸಲಾಗದ್ದೆಂದು, ಅದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುವುದು ಎಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯಂತೂ ಮಗುವನ್ನು ಹೆರಬೇಕೋ, ಬೇಡವೋ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕುಟುಂಬದ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜಾನಪದ ತ್ರಿಪದಿಯೊಂದು ಈ ರೀತಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

"ಬಾಲಕಾರಿಲ್ಲದ ಬಾಲಿದ್ಯಾತರ ಜನ್ಮ
ಬಾಡಿಗಿ ಎತ್ತು ದುಡಿದ್ಹಾಂಗ
ಬಾಳೆಲೆಯ ಹಾಸ್ಯುಂಡು ಬೀಸಿ ಒಗೆದ್ಹಾಂಗ"

ಬಾಲೆಯೊಬ್ಬಳು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯವು ಈ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ತಾಯಿಯೊಬ್ಬಳು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುವುದರ ಮೂಲಕ ಪಿತೃ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವಂಶದ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೆಳಗಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಮುಂತಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯವನ್ನು ಹೇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ 'ಹೆರುವುದರ' ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆರುವುದು ಕೂಡ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯ್ಕೆಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮತ್ತು ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುವುದು ಅವಳಿಗೆ ಗರ್ಭಕೋಶದ ಸವಲತ್ತು ಇರುವುದರಿಂದ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಇದು ಅಗತ್ಯ. ಆದರೆ ದೈಹಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆಗಬಾರದು. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೆನ್ನುವುದು ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಕೆಲಸಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಕುಟುಂಬವೆಂಬುದೊಂದು ಯಾವತ್ತು ಉದಯವಾಯಿತೋ ಅಂದು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವಾಯಿತು. ಕುಟುಂಬದ ಉದಯವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕಿತು.

ಮಹಿಳೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಂಡಾಗ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ಅವಳೆದುರು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು.

1. ಹೊಟ್ಟೆಯ ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ನೀಡಿದ ಸಹಾಯಗಳು

2. ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ-ಪಾಲನೆ

ಈ ಎರಡು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತೋರಿದ ಸಂಯಮ, ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವೆರಡೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದವುಗಳು. ಹಸಿವನ್ನು ನೀಗಿಸಲು ಹೆಣ್ಣು ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಿದಳು ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಶ್ರಮವನ್ನು ವಹಿಸಿದಳು. ಈ ಎರಡು ಅದ್ಭುತವಾದ ಕೊಡುಗೆಯೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಎರಡು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

1. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆರುವುದರ ಮೂಲಕ ಮನುಷ್ಯರ ಉತ್ಪಾದನೆ.

2. ಇತರ ಮಾಮೂಲಿಯಾದ ಉತ್ಪಾದನೆ.

ಇದರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯು ಮಾತ್ರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ನಿಸರ್ಗವು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾಲ (Time) ಮತ್ತು ಅವಕಾಶಗಳ (Space) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಕೆಲಸದ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೆಳವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾದರೆ ತನ್ನ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ರೂಪಗಳು ಬೇರೆ. ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯುವಾಗ ಆ ದುಡಿಮೆಯ ಅವಕಾಶಗಳು ಕೂಡ ಸೀಮಿತವಾದುದು. ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಕ್ಲರ್ಕ್, ಸ್ಟೆನೋ, ಟೈಪಿಸ್ಟ್ ಮುಂತಾದ ಹುದ್ದೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥಯಲ್ಲಿ ಕೂಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೂಲಿಯಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುರುಷನ ದುಡಿಮೆಗೆ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವಿದೆ. ಮನೆಯೊಳಗೆ ಹೆಣ್ಣು ದುಡಿಯುವ ಕೆಲವು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು, ಮನೆಯನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿಡುವುದು, ನೆಲವೊರೆಸುವುದು, ಮಕ್ಕಳ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವುದು,

ಅಡುಗೆ ತಯಾರಿ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸಗಳು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ – ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗ ಮೌಲ್ಯ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ಕೆಲಸಗಳು ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದುಡಿಮೆಯು ಭೌತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಕೇಂದ್ರ. ದುಡಿಮೆಯು ಊಟ, ವಸತಿ ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೂ ದುಡಿಮೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ–ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲ ದುಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪುರುಷನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ದುಡಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯ ಕೆಲಸ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಮಾದರಿಯದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮನೆಯನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛವಾಗಿರಿಸುವುದು, ಅಡುಗೆಯ ಕೆಲಸ ಇತ್ಯಾದಿ. ಹಾಗೆಯೇ ಪುರುಷರ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವು ನಿಗದಿಯಾದರೆ, ಮಹಿಳೆಯರ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಮೌಲ್ಯವು ನಿಗದಿಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷರಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಮೇಲುವರ್ಗದ ಜನರಿಗಿಂತ ಕೆಳವರ್ಗದ ಪುರುಷರು ಮನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಾರೆ ಕೆಲಸ, ಕಾರು ರಿಪೇರಿ, ಮರಗೆಲಸ ಮುಂತಾದವು. ಆದರೆ ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಳವಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ಎರಡು ನಮೂನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮನೆಯ ಕೆಲಸ, ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಳವಿಲ್ಲ. ಮನೆಯ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಿದ್ದರೆ, ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಹೆಣ್ಣು ದುಡಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕೂಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯುವುದು ಕೂಡ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ. ಹಾಗೆಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂದು ಮಹಿಳಾ ವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿಯಾಗುವುದು ಒಂದು ಕೆಲಸ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು. ಹೆಣ್ಣು ತಾಯಿಯಾಗುವುದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದರೆ ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ನಿಂತಂತೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಾಯ್ತನವೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಹೆಣ್ಣಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣವೂ ಹೌದು. ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ನರ್ಸ್‌ಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಕರ್ತೆಯರು, ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ ಕೆಲಸ, ಸ್ಟೆನೋ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಪರಿಣಿತಿ ಹೊಂದಿರುವುದು

ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಇದು ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳು ಕಲಿಯುವ ಗುಣವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕೆಲಸಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಸನ್ನಿವೇಶರಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸ್ತ್ರೀಯ ಅನುಭವವು ಪ್ರಕೃತಿಯ, ನಿಸರ್ಗದ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಅದು ಸಹಜವಾದುದು ಕೂಡ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಎರಡೂ ಸಹಜ; ಕೃತ್ರಿಮವಲ್ಲ.

ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ-ಪಾಲನೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾಯ್ತನವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅನುಭವವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಿಲ್ಲ. ತಾಯ್ತನ ಈಗಾಗಲೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾಜೀಕರಣದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೇ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಋತುಮತಿಯಾಗುವುದು, ಗರ್ಭ ಧರಿಸುವುದು, ಮಗುವನ್ನು ಹೆರುವುದು – ಎಲ್ಲವೂ ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸೀಮಾರೇಖೆಗಳಿವೆ. ದೇಹವನ್ನು, ಅವರ ಸೀಮಾರೇಖೆಯನ್ನು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಬೇಟೆಯ ಪೂರ್ವಯುಗದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯರು ಪ್ರಕೃತಿಜನ್ಯವಾದ ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು, ಗೆಡ್ಡೆ ಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಬೇಟೆಯೆಂಬ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವು ಮಾನವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಲಾಯಿತೋ ಆಗ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಒಡಮೂಡಿತು. ಬೇಟೆಯಾಡುವುದು ಗಂಡಿನ ಕೆಲಸ, ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು, ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ-ಪಾಲನೆ ಮಾಡುವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೆಲಸವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಒಡಮೂಡಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗೃಹ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹೇರಲಾಯಿತು. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿತು. ಆದರೂ ಮೊದಲಿಗೆ ಕೃಷಿಯೆನ್ನುವುದು ಮಹಿಳೆಯರ ಸೃಷ್ಟಿ. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವಳು ಸ್ತ್ರೀ. ಅನಂತರ ಪುರುಷ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ, ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹವು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ತಕ್ಷಣ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನವು ಕುಂಠಿತವಾಯಿತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇನ್ನಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

✦

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಮತ್ತು ಲೂಶಿಯನ್ ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರೂ 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯ' ಮತ್ತು ಕಲೆ ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ; ತಳಹದಿ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ 'ಔರ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಔರ' ಎಂದರೆ ಮೂಲಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರ. ಇದನ್ನು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ : 'ಅವಕಾಶ ಮತ್ತು ಕಾಲಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಯೋಜನೆ; ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರಗಳ ಒಂದು ಏಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಇವುಗಳು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕಲಾಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆ'ಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾನದಂಡವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೆಂಜಮಿನ್ 'ಚಾರಿತ್ರಕವಾದಿ'ಯೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಶಲ ಹೋಗಿ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಕೌಶಲವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವೇ ಮುಖ್ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದು ಬೆಂಜಮಿನ್‌ನ ಮುಖ್ಯವಾದ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೆಂಜಮಿನ್‌ಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅನಿಸಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಾತ್ರ – ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗಿನ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ – ಭವಿಷ್ಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ

ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕಯುಗ, ಜ್ಞಾನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ತಪ್ಪೆಂದು ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ; ವಸ್ತು; ಬದ್ಧತೆಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ರಾಜಕಾರಣ, ಸಮಾಜದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಶುದ್ಧ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲ. ಆದರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ್‌ನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ: 'ಸಾಹಿತ್ಯವು ಜೀವನವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕನ್ನಡಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ'. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸರಳವಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸರಳವಲ್ಲ. "ಗತಕಾಲದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹ"ವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಡಯಲ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದೆ. ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ಹಿರಿದಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿದು. ತಾತ್ವಕತೆಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ಸಾಹತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೆಂದರೆ ಮೂಲತಃ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು

ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃತಿ ರಚನೆ: ಅದರ ತಾಂತ್ರಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾತತ್ವ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆ, ಲೇಖಕನ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆ, ಅವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ರಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಈ ತರಹ ಅನೇಕ ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ತರಹಗಳ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನ, ಅನುಭವಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯಿದೆ ಆದರೆ ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಒಂದು ಪಥ್ಯದ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣೆದುರು ದಾಖಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಹೇಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಜಾತಿಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೂ ಅಂತರ್ಗತ ಬಾಂಧವ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ಜಾತಿಯು ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಆಯಾ ಕರ್ಮಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೂ ವರ್ಣಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಚಾತುರ್ವರ್ಣ್ಯವೆಂಬುದು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ರಾಚನಿಕ ರೂಪವಿದೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು; ಸ್ಮೃತಿಗಳು ವರ್ಣಗಳ ಕುರಿತು ಯಾಕೆ ಮಾತಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳು ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಂಡಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ವರ್ಣಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಲ್ಲ. (ಭಗವದ್ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣ-ಕರ್ಮ ವಿಭಾಗ ಎಂದರೂ ಕೂಡಾ) ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅಭೀರರೆಂದು ಯಾರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತೋ ಅವರನ್ನು ಶೂದ್ರರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಯಾರು ಕಿರಾತಕರಾಗಿದ್ದರೋ ಅವರನ್ನು ಕ್ಷತ್ರಿಯರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಈ ವರ್ಗವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಸಂಜನಿತವಾದುದು. ಇವರನ್ನು ಅಂದರೆ ಕಿರಾತಕರನ್ನು ಶೂದ್ರರೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಯಸ್ಕಾರ (ಕಬ್ಬಿಣ ಕೆಲಸಗಾರ) ಕುಂಬಾರ(ಮಡಕೆ ಮಾಡುವವನು) ತಂತುವಾಯ (ನೇಯ್ಗೆ ಕೆಲಸದವನು) ತೈಲಿಕ(ಎಣ್ಣೆ ತೆಗೆಯುವವನು) ಎಂಬ ಜಾತಿಗಳ ಉದಯವಾಯಿತು. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಹಲವಾರು ಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದುವು. ಎಂಟನೆಯ

ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಪುರಾಣವು ವೈಶ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಗಂಡಸರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಮಿಶ್ರಜಾತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ. ಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಜಾತಿ, ಉಪಜಾತಿಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಗೊಂಡಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಇದರ ಇಂಗಿತ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಹೀಗೆಯೇ ವಿಂಗಡಗೊಂಡಿದ್ದರು. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಭಾರತದ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವೊಂದನ್ನು ಪಡೆದ ರಜಪೂತರೂ ಇದೇ ರೀತಿ ವಿಂಗಡಗೊಂಡರು. ಆಗಿನ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಿ ಜನರು ಸ್ಥಳದಿಂದ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನರು ಸಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಉಪಜಾತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಭೂಮಾನ್ಯಗಳು ದೊರೆದುದರಿಂದಾಗಿ ಆ ಆದಿವಾಸಿ ಜನಗಳೂ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಪಾಲು ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಮಿಶ್ರ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ಒಳ ಸೇರಿದರು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆದಿವಾಸಿ ಬಣವೂ ಹಿಂದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಜಾತಿಯಾಯಿತು.

ಹಾಗಾಗಿ, ಜಾತಿಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ತಮ್ಮ ಪುನರುದ್ಧರಣ ವಾದವನ್ನೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾ, ಗುಪ್ತರಾಜರನ್ನು 'ಜಾತಿಯನ್ನು ಪುನರುದ್ಧರಿಸಿದ' ರಾಜರೆಂದು ಹೊಗುಳುತ್ತಾರಾದರೂ, ಗುಪ್ತರಾಜರ ಸ್ವರ್ಣಯುಗವನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ, ಈ ಗುಪ್ತರೆಂಬುವವರು ಆ ಕಾಲದ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜರೆಲ್ಲರಂತೆಯೇ ಅನಾರ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿಂದಲೇ ಬಂದವರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರು ಬಹುವಾಗಿ ಮೆರೆಸಿ ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವರದೇ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರೇ ಸ್ವತ: ಹೊಗಳಿಕೊಂಡು ಬರೆಸಿದಂತಹವು. 'ಗುಪ್ತರಾಜರ ಸ್ವರ್ಣಯುಗ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬಂದರೆ ಗುಪ್ತರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳು ದೊರೆತಿರುವುದಂತೂ ವಾಸ್ತವ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಎಂತಹ 'ಸ್ವರ್ಣಯುಗ'ವೆಂದರೆ, ಗುಪ್ತ ರಾಜವಂಶವು ಪತನವಾಗುವ ವೇಳೆಗೆ ಅವರ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಾಟಲಿಪುತ್ರವೆಂಬುದು ಕುಗ್ರಾಮವಾಗಿತ್ತು. ನಮ್ಮ ದೇಶಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾದಿಗಳ ಅವಹೇಳನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಲಾಗದ ನಮ್ಮ ಜಾತೀಯ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಮುದ್ರಗುಪ್ತನ ಶಾಸನಗಳು ದೊರಕಿದ್ದೆಂಬುದು, ನಮಗೂ ಸಹ ಚರಿತ್ರೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೊಗಳಿಕೊಂಡು

ಹೇಳಲು ಒಂದು ಅವಕಾಶ ದೊರೆತಂತಾಯಿತು. "ಗುಪ್ತರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಪುನರುದ್ಧರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜಾತೀಯ ಉದ್ಯಮವು ಗುಪ್ತರನ್ನು ಪುನರುದ್ಧರಿಸಿತಷ್ಟೇ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಕೊಸಾಂಬಿ.

ಜಾತಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಚಿಂತಕರು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಗತಿಪರನಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪದೇ ಪದೇ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಾತ್ಯತೀತರಾಗುವುದು ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ಯತೀತರಾಗುವುದೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಚಿಂತನೆಯು 'ಜಾತಿವಾದ' ಮತ್ತು 'ಜಾತ್ಯತೀತವಾದ'ವನ್ನು ಎರಡು ಸರಳದ್ವಂದ್ವವೆಂಬಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಿದೆ. ವಸಾಹತ್ತೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು 'ಅಧಿಕಾರ' ಕೇಂದ್ರದ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವವರು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೂ ನಂಟುಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು ಭಾರತದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮಾರಕವೆಂಬಂತೆ ವಾದವನ್ನು ಹೂಡಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತೆಂದರೆ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ನಿಜವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತುಂಬಾ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡಾ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಹಿಡುವಳಿಗೆ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು 'ವರ್ಣ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ; ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. 'ಜಾತಿ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಮುಗ್ಧವಾದ, ಯುರೋಪುಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ತುಂಬಾ ಬೀಸುನೋಟದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವುದು 'ಜನ್ಯ'ವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ "Caste" ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸರಿಯಷ್ಟೇ?. ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ 'ಜಾತಿ' ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು "Caste" ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಮೂಲಕ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿರುವವರು ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು. ಮೂಲತಃ ಇದು ಸ್ಪಾನಿಷ್ ಪದ. ಸ್ಪಾನಿಷ್‌ಗೆ ಬಂದಿರುವುದು ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಿಂದ. ಲ್ಯಾಟಿನಿನಲ್ಲಿ 'Castus' "Chaste' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸರು ಇದನ್ನು ಭಾರತಕ್ಕೆ

ಅನ್ವಯಿಸಿದರು. ಫ್ರೆಂಚ್‌ನಿಂದ ಬಂದ "Caste" ಎಂಬುದು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಯಿತು:

೧. ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ : ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಊಟೋಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿಯೋ; ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು.

೨. ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ (Division of Labour): ಉದ್ಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗುಂಪಿನ ಜನರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯಿರುವುದು.

೩. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ (Hierarchy): ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರನ್ನು ಕನಿಷ್ಠರೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮಗಳು.

ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದೇ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಹೊರಟರೆ ನಮಗೆ ಜಾತಿಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಿಗುವ ಮೂಲ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳು ಇವು ಮಾತ್ರ. ಮಾಕ್ಸ್‌ವೆಬರ್ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ : ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಗುಂಪು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಈ ತರಹ ಒಂದೇ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಿದಾಗ 'ಜಾತಿ' ಯು ಇಡಿಯ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಡಿಯ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿಗಳು: ಅವರ ಕಸುಬು ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮೀಣ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ; ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಉದ್ಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಕಸುಬಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ – ನಾವೀಗ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗೆ ಒಂದು ಗುಣವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಒಂದು ಗುಣವಿದೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು – ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಪ್ರೇರಿತ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ.

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಾಮಸಮಾಜವೂ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರ ಗಣರಾಜ್ಯದಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಿಯಾಮಾವಳಿಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಹಾಗೂ ನಿಯಾಮಾವಳಿಗಳೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಂವಾದಿ' ಯಾಗಿದ್ದವೇ ಹೊರತು ಅವಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಹರೆಯೆನ್ನುವುದು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯಾಗಲೀ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿಯಾಮಾವಳಿಗಳಾಗಲೀ ಒಂದು ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ; ಅದರ ಕೃಷಿ ಮೂಲವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಉದ್ಯೋಗಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ; ಆಯಾ ಜಾತಿಗಳ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ; ಜಾತಿಗಳ ಮನೋಸ್ಥೈರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. (ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಬಹುದು.)

'ಜಾತಿ'ಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ: ಜಾತ=ಹುಟ್ಟು ಜಾತಿ=ಹುಟ್ಟು; ಕುಟುಂಬ; ಜನಾಂಗ; ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ; ಬುಡಕಟ್ಟು; ಕುಲ ಮುಂತಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆ=ಹುಟ್ಟು, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಕಾರ - 'ಜಾತಿ'ಯು 'ಜನ್'/ಜ ಧಾತುವಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಹುಟ್ಟು ಎನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ಪರ್ಯ. (ನೋಡಿ : ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನಿಘಂಟು)

ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹಣ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂಬುದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳು ಈ ಕುರಿತು ಹೇರಳವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿದ್ದು, ಮೊದಲನೆಯದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕೊನೆಯದು ಅಂತ್ಯಜ ಅಥವಾ ಹೊಲೆಯ ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಇದು ಅಂದಿನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಗಳೂ ಹದಿನೆಂಟು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅಂಗೀಕೃತವಾದ ಮಾತಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾತಿಗಳು ಹದಿನೆಂಟಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಸೊಡ್ಡಳ ಬಾಚರಸ ಎನ್ನುವವನು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಗಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ, ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ (ಶಿಖಿ), ಕ್ಷತ್ರಿಯ (ನಯನ), ಬಣಜಿಗ (ನಾಸಿಕ), ಒಕ್ಕಲಿಗ (ತುಟಿ), ಗೊಲ್ಲ (ಕರ್ಣ), ಕುಂಬಾರ

(ಕೊರಳು), ಪಂಚಾಳ (ಬಾಹು), ಉಪ್ಪಾರ (ಅಂಗೈ), ನಾಯಿಂದ (ಉಗುರು), ಡೊಂಬ (ಒಡಲು), ಅಗಸ (ಬೆನ್ನು), ಜೇಡ (ಚರ್ಮ), ಕಬ್ಬಿಲ (ಪೃಷ್ಠ), ಹೊಲೆಯ (ಒಳದೊಡೆ), ಈಳಿಗ (ಮಣಿಕಾಲು), ಸಮಗಾರ (ಕಣಗಾಲು), ಮಚ್ಚಿಗ (ಮೇಗಾಲು), ಮತ್ತು ಶುದ್ಧ ಮಾದಿಗ (ಅಂಗಾಲು). ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನು ಇದೇ ರೀತಿ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಗಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವನ್ನು ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಾಜದ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಅಂಗಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವಷ್ಟೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಚನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ, ಅದು ಅಂದಿನ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೋಹನಕೃಷ್ಣ ರೈ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ದಾಟುವವರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧದ ನಿರ್ವಚನದೊಳಗಡೆಗೆ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಕುಟುಂಬವೆಂದರೆ – ಅದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವರಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿ; ತಂದೆ–ತಾಯಿ; ಅಜ್ಜ–ಅಜ್ಜಿಯರು ಹಾಗೂ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಗದಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಕುಟುಂಬದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತುಂಬಾ ಅಗತ್ಯವಾದುದು ಕೂಡಾ. ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಅಥವಾ ಬಿಡಬಹುದು. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಈ ಕೆಲಸ–ಕಾರ್ಯಗಳು ಅಂತ ಏನಿವೆಯೋ ಅವು ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ; ಸಮಾಜೋ–ಮನಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ತಾಯ್ತನ; ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಕೆಲಸ–ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ಸದಸ್ಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ 'ಮನೆ' ನಡೆಯುವುದೇ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು 'ಕುಟುಂಬ'ವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ನೈತಿಕ – ಭಾವನಾತ್ಮಕ – ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಹುಟ್ಟಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗೆ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕೆಲವರಿಗೆ ಗಾಬರಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಅದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವಂತೂ ನಮಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ: ಜಾತಿಯೆನ್ನುವುದು ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಜೀವನಕ್ರಮ. ಆದರೂ ಅದರೊಳಗಡೆಗೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಜಾತಿಗೂ – ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೂ; ಜಾತಿಗೂ ಪರಸ್ಪರರ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕವಿದೆ. ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಯಜಮಾನಿಕೆಗಳು ಸ್ಥಳದಿಂದ – ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು 'ಜಾತಿ' ಯೊಂದೇ ಉಪಕರಣವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ; ಜಾತಿಗೆ ಭೂ ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ; ಜಾತಿಗೆ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ–ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿಯು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿಗಳು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಸಣ್ಣಸಣ್ಣ ಗುಂಪುಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. 'ಜಾತಿ'ಯಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಭೇದಗಳುಂಟಾಗಿ–ತಾವು(ಪು.೧೪೫) ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಣ್ಣ ಪುಟ್ಟ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ ಭಿನ್ನತೆಯಾಗಬಹುದು. ಉದಾ: ಸ್ಮಾರ್ತರು; ವೈಷ್ಣವರು; 'ಜಾತಿ'ಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು.

ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇರಳ ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿರುವಂತೆಯೇ, ಆ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಕೆಲವು ಅಪಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗಲೇ ಯೋರೋಪಿಯನ್ ಮೂಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅದೊಂದು ಶಾಪವೆಂದು ಅನಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ಮಾದರಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಉಂಟಾಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ವರೂಪ ದೇಶೀಯ ವಿದ್ವಾಂಸರದ್ದು. ಅವರು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾದರಿಯೊಳಗೆ ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು

ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವ ವಿಧಾನವು ತುಂಬಾ ತೊಡಕಿನದಾಯಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೇರೆ. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿತ್ತು. ಜಾತಿಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಯುರೋಪಿಯನ್ನರು ಅವರೆದುರುಗಡೆಗೆ ಒಂದು 'ನಾಗರಿಕ' ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು 'ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆ' (Individualism) 'ಜ್ಞಾನ' (Knowledge) 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠತೆ' 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಕಾನೂನು' 'ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಪರಿವರ್ತನೆ' 'ಸಮಾನ ಕಾನೂನು' ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ' (Structural Change) 'ಸ್ಥಳೀಯ ಮೌಲ್ಯನಾಶ' 'ಯುರೋಪಿಯನ್ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳ ನಾಶ' ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದವು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಇದರಿಂದ ಯುರೋಪಿಯನ್ನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಿತ್ತು ಜಾತಿ; ಬುಡಕಟ್ಟು; ಜನಾಂಗವಾದ; ಧರ್ಮ – ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಯುರೋಪ್‌ನ ಆ ಕಾಲದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ಬೇರೊಂದು ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿತ್ತು. ಇಡಿಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರವೆಂಬ ಧ್ರುವೀಕರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಚರ್ಚೆಗಳು ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಂತ್ರಗಳು ಕೂಡ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪುರಾಣ ರೂಪಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಈ ಕಥನದ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನಾಗಲೀ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲೀ – ಒಂದು ಚಿರವಾದ ಸಂಸ್ಥೆಯೆಂದಾಗಲಿ: ಅದನ್ನು ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾಗಲೀ ಕಷ್ಟ ಹಾಗೆಯೇ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಡಿಯ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಜಾತಿಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂವಾದವು

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಭೂ ಹಿಡುವಳಿ ಆಯಾ ಗುಂಪುಗಳ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ ಮುಂತಾದುವುಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅವರ ನಡಾವಳಿಕೆಗಳು ಜೈನರು ಅವರ ನಡಾವಳಿಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇರಳವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುಲದ ಚರ್ಚೆಯೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿತವಾಗಿದೆ. (ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ, ಆದಿಪುರಾಣ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ)

ಮನು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ನಾಲ್ಕು ವೇದಗಳನ್ನು ಸಾಂಗೋಂಪಾಂಗವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ತತ್ವಾರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಂಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದವನೂ ಸಹ ಶೂದ್ರನಿಂದ ದಾನ ಪಡೆದದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವನು ಕತ್ತೆಯಾಗಿ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅವನು ಸತತವಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡು ಜನ್ಮಗಳ ಪರ್ಯಂತ ಕತ್ತೆಯ ಯೋನಿಯಿಂದ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅನಂತರ 60ನೇ ಮತ್ತು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹಂದಿ ಮತ್ತು ನಾಯಿಗಳ ಯೋನಿಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಮನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಮಾನವ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರವೂ ಜಾತಿಯಿಂದ ಯಾರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗುವುದಿಲ್ಲ– 'ಜಾತಿ ರೂಪಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೋ ನಭವತಿ' ಅಶ್ವಘೋಷ ಈ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ದೇವರ್ಷಿ ಅಚಲನು ಆನೆಯಿಂದ, ಕೇಶ ಪಿಂಗಲನು ಗೂಬೆಯಿಂದ, ಅಗಸ್ತ್ಯನು ಅಗಸ್ತಿ ಪುಷ್ಪದಿಂದ, ಕೌಶಿಕನು ಕುಶ (ಗರಿಕೆ ಹುಲ್ಲು) ದಿಂದ ಕಪಿಲನು ಕಂದು ಬಣ್ಣದ ಹಸುವಿನಿಂದ, ಹಾಗೂ ಗೌತಮನು ಸೋನೆ ಹುಲ್ಲಿ (ಶರಗುಲ್ಮ)ನ ಪೊದರಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವರು. ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯನು ಕುಂಭ (ನೀರಿನ ಗಡಿಗೆ)ದಿಂದ ಮತ್ತು (ಕೃಷ್ಣ ಯಜುರ್ವೇದದ ಪ್ರಬೋಧಕ) ತಿತ್ತಿರಿಯು ತಿತ್ತಿರಿ ಪಕ್ಷಿಯಿಂದ ಜನಿಸಿದ. ರೇಣುಕೆಯಿಂದ (ಪರಶು) ರಾಮ ಉದಿಸಿದ ಮತ್ತು ಋಷ್ಯಶೃಂಗ ಜಿಂಕೆಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿದ. ಬೆಸ್ತ ಮಹಿಳೆ ಕೇವರ್ತಿನಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಮಹಿಳೆ ಶೂದ್ರಿಕೆಯರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಕೌಶಿಕರಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದರು. ಒಬ್ಬ ಚಾಂಡಾಲ ಹೆಣ್ಣು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನಿಗೆ, ಊರ್ವಶಿಯು ವಸಿಷ್ಠನಿಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿದರು. ಮೇಲಿನ ಋಷಿ ಪುಂಗವರ ತಾಯಂದಿರು ಯಾರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದವರಲ್ಲ ಆದರೂ ಅಂದಿನ ಲೋಕಾಚಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರ ಸದ್ಗುಣಗಳಿಂದ ಅವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. (7–10) ಹೀಗೆ ಸ್ಮೃತಿಗಳಿಂದಲೂ

ಸಹ ಜಾತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುವರಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಧಿಸಬಹುದು. *(ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: P. V. Kane History of Dharma sastra Vol II – P.43; 44, 53, 69, 83, 88 Romila Thapar 1975 The Past and Prejudice P. 30ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ 1998 ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಪುಟ. 226 ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ 2007 ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಪುಟ. 251–262 Louis Dumont 1999 Homohireehicus ಮೋಹನಕೃಷ್ಣರೈ 2004 ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಜನತೆ ಪುಟ. 61 Sudipta kaviraj 1997 Politics in india Ronald Inden 1990 Imagining India P. 657ಬಿ. ವಿ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ 2007 ಅಶ್ವಘೋಷನ ವಜ್ರಸೂಚಿ 2007 ಪುಟ. 13, 14)* ಇದು ಉದಾಹರಣೆ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ; ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಾಸ್ತವ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಅದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆನ್ನುವುದು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯು ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ತಳಹದಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತಿಳಿಸಿದ. ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಮೇಲು ರಚನೆಯು ಕಾನೂನು, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ನಿರ್ಣೀತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಜನರ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವೈರುಧ್ಯಗಳು, ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. "ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ"(ಆರ್.ವಿ. ಭಂಡಾರಿ)ವು ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ

ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಅಷ್ಟೇ; ಅದು ಬರಿಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಅದು ರಾಜಕಾರಣ, ತಾತ್ವಿಕತೆಯಂದ ಮೇಲುರಚನೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದಡೆಯಿಂದ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಗಳ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತವೆ. ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ

ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳು ಇನ್ನಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಲ್ಲ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೆಂದರೆ, ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಅವನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.ಶಿವರಾಮ ಪಡಿಕ್ಕಲ್ ಅವರ 'ನಾಡು ನುಡಿಯ ರೂಪಕ', ಡಿಆರ್ ನಾಗರಾಜರ 'ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.ಅದನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಸಸ್ಯವರ್ಗ, ಪ್ರಾಣಿವರ್ಗ, ಬೆಳಕು ಮುಂತಾದವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವು ಮನುಷ್ಯ ವರ್ಗದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರತಾದುದೇನಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ನಿಸರ್ಗ ಬೇರೆ, ಮನುಷ್ಯ ಬೇರೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳು ಅರ್ಥಹೀನ. ಮನುಷ್ಯನೂ ಕೂಡ ಭೌತಿಕವಾದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯ ಯಾವುದನ್ನು ತಿನ್ನಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ, ಯಾವುದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತಾನೋ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡ ಇದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಿ ರೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬಡಿಸುವ ಕೈಗಳು ಬೇಕು. ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುವವರು ಬೇಕು. ಅದನ್ನು ಕೊಯ್ದು, ಒಣಗಿಸಿ, ಅಕ್ಕಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವವರು ಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ರೊಟ್ಟಿಯ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಭತ್ತದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಬಿಸಿ ಅಕ್ಕಿ ರೊಟ್ಟಿಯ ತನಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.ಅಂದರೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. "ಪ್ರಾಚೀನಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು" ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.(ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ) ಅಡರ್ನೊನ ವಾದಗಳು ಬೇರೆ - ಮನುಷ್ಯ ಪರಕೀಯತೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಕಲೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ವಸ್ತುವನ್ನು ಒಂದು ಸೂಚಕವಾಗಿ ಸೆರೆ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಕಲೆಯು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದುದು.

ಅಡರ್ನೊ ಇದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಗುಣವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವೆನ್ನುವುದು ಪಾರ್ಶ್ವನೋಟ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಡರ್ನೊರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನವಾದ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಕರ ಅಥವಾ ಉಪ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಡರ್ನೊ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೊರಗೆ ಒಂದು ಪದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ; ಅಥವಾ ಅದು ಹೊಂದುವ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪದವು ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪದದ ಸಂವಹನದ ಅರ್ಥವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಪದದ ಸಂವಹನವು ತುಂಬಾ ಸರಳವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಓದುಗರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣ. ಈ. ರಾಜಶೇಖರರ " ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆಯ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸ" "ಕಾಗೋಡು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ" ಗಮನಿಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆಂತರಿಕ ಜೀವನವೆನ್ನುವುದು ತುಂಬಾ ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಅಡರ್ನೊ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವು. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದು ಎರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮಗಳೆರಡೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬೇರೆ. ಇದು ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ನಿಯಮವೆನ್ನುವುದು ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಓದಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನರು ಭಾಗವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಬರವಣಿಗೆ'ಯೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ 'ಸಂವಹನ' ಮಾಧ್ಯಮ. ಓದು ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಒಂದು ಅಕ್ಷರಸ್ಥ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ದ್ಯೋತಕ ಮಾತ್ರ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಬರವಣಿಗೆಯು ಮಾನಸಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ಬೌತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಯೆನ್ನುವುದು ತಳಹದಿ ರಚನೆಯಾದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಮೇಲುರಚನೆ (Super

Structure) ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ 'ವಿಶಿಷ್ಟ ಸನ್ನಿವೇಶ' (Moment) ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. . ಶಾಸನವೆಂದರೇನು? ಎಂದು ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನವೆಂದರೆ ಅಪ್ಪಣೆ. (ಮೂಲಾರ್ಥ) ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಎಂದು.

ಕ್ರಮೇಣ–ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿಇರಬೇಕೆಂಬ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊರೆದು ಬರೆದ ಬರೆಹ(Inscription)ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಕಲ್ಲೊಳಿಟ್ಟ ಅಕ್ಕರಂ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸನವೆಂದರೆ (Inscription)ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಪ್ಪಣೆ, ಕಾನೂನು, ಕರಾರು, ತಾಮ್ರ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಕೊರೆದಿಟ್ಟ ಬರಹವೆಂದು ಅರ್ಥವಿದೆ. ಶಾಸಿಸು ಎಂದರೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸು ಶಾಸನದ ಕುರಿತು ಆರ್.ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. 'ಶಾಸನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆಂಗ್ಲ ಪದವಾದ 'Inscription' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್‌ಷನ್ ಎಂದರೆ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಬಲ್ಲ ಶಾಶ್ವತವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಕೊರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಬರಹ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಶಾಸನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಇಂದು ನಾವು ಬಳಸುವುದು. 'ಕೊರೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ' ಮತ್ತು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯುವ ಲೇಖನ ಶಾಮಗ್ರಿ – ಈ ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಬರಹ 'ಶಾಸನ' ಅಥವಾ 'ಶಾಸನ'ವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಂತಹವುಗಳಾಗಿವೆ. ಶಾಸನವೆಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಬರಹಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂದು ಕಲ್ಲು, ತಾಮ್ರ, ಬೆಳ್ಳಿ ಮುಂತಾದ ಲೋಹಗಳ ಮೇಲೆ ಕೊರೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಬರಹಗಳೂ ಸಹ ಶಾಸನಗಳೇ.

ಭೂರ್ಜಪತ್ರ, ತಾಳೇಗರಿ ಮುಂತಾದ ಲೇಖನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಕಂಠದಿಂದ ಕೊರೆದು ಬರೆದಿರುವ ಬರಹಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿಫುಲವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯುವ ಲೇಖನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಬರಹಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಕಾಲ ಉಳಿಯಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಮಸಿಯಿಂದಲೋ, ಬಣ್ಣದಿಂದಲೋ ಬರೆದಿರುವ ಬರಹಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್‌ಷನ್' ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಸುವ 'ಶಾಸನ'

ಎಂಬ ಪದವು ಬರಹದ ಮೇಲ್ಮೈ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ವಿನಾ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ವಿಷಯವನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ. 'ಶಾಸನ' ಎಂಬ ಪದದ ಧಾತುವಾದ 'ಶಾಸ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಜ್ಞೆಮಾಡು, ಶಿಕ್ಷಿಸು, ನಿಯಂತ್ರಿಸು, ಮೊದಲಾದ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಶುಕ್ರನೀತಿಸಾರ, ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು 'ಶಾಸನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡಿದೆ. ಶಾಸನವೆಂದರೆ ಲಿಖಿತ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಶಾಸನವನ್ನು ಅಳಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದವು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಶಾಸನಗಳು ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಕೂಡಾ ಶಾಸನ ಲಿಖಿತಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕು.(*ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ 2005 ಶಾಸನ ಪರಿಚಯ ಪುಟ. 2.)* ಶಾಸನಗಳು ಮೇಲು ರಚನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಬುಡರಚನೆ ಅಥವಾ ತಳರಚನೆ (Base Structure) ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆ (Super Structure) ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ತಳರಚನೆ (ಬುಡರಚನೆ) ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಚರ್ಚಿಸಿತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ತಾತ್ವಿಕ ತಳಹದಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬುಡರಚನೆಯು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಲೆನಿನ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆ; ಒಂದು ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಶಕ್ತಿಗಳೇ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ತಳರಚನೆ ಅಥವಾ ಬುಡರಚನೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ.ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ಸಮಾಜೀಕರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.ಅದರ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ತನ್ನ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ತಳರಚನೆಯು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮೇಲುರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲುರಚನೆಯ ನಡುವೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ. ತಳರಚನೆಯು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲುರಚನೆಯು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

1. ಆಲೋಚನಾವಿಧಾನ; ಸಂವೇದನೆ; ಭಾವನೆಗಳು; ತಾತ್ವಿಕತೆ; ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು; - ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ; ನೈತಿಕವಾಗಿ; ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ; ತತ್ವಜ್ಞಾನವಾಗಿ; ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಇದರ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಹಲಸಂಗಿ ಸೋದರರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಗರತಿಯ ಹಾಡುಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.

2. ಸಮಗ್ರ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ಅಂಶಗಳು. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೇಲುರಚನೆಯ ಸೂಚಕಗಳು. ಉದಾ: ತೆಲಂಗಾಣ ಹೋರಾಟ

3. ಸಮಗ್ರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ಸೂಚನೆಗಳು - ಇವುಗಳು ರಾಜಕೀಯುವಾಗಿ ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ; ರಾಜಕೀಯು ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾನೂನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇದು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಡೆಗೆ ಬಂದರೆ ಚರ್ಚುಗಳು; ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು; ಮಸೀದಿಗಳು ಇವುಗಳ ಸೂಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದ ಬಗೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ: ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳದ ಶಾಸನವೊಂದು ಶಾಂತಲೆಯ ತಾಯಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆಯು ವ್ರತ ಹಿಡಿದು ಮರಣವನ್ನಪ್ಪಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1131. ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನವು ಅಹಲ್ಯೆಯ ನಿರ್ವಾಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ನೂರೆಂಟು ನಿಶಿಧಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ಶಾಸನಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವವುಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿ 13 ಶಾಸನಗಳು ಕಂತಿ ಅವ್ವೆಯವರ ಮರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಲ್ಕು ಶಾಸನಗಳು ರಾಜಪರಿವಾರದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕುರಿತಂತೆ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಐದು ಶಾಸನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.(ಅದೇ ಪುಟ.11) ಕೊಂಗಾಳ್ವನಬ್ಬೆ ಪೋಚಬ್ಬರಸಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೇವೆಯನ್ನು ಶಾಸನವೊಂದು (ಕಾಲ: 11ನೇ ಶತಮಾನ) (ಎ.ಕ..ಸಂ:1 1972 ಪುಟ.45) ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಶಾಸನವೊಂದು ವೈಜಬ್ಬೆಯು ನೋಂತ ಸನ್ಯಾಸನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಎ.ಕೆ.ಸಂ:2 1973 ಪುಟ.55) ಗುಣಮತಿ ಅಬ್ಬೆಯ ನಿಶಿಧಿಗೆ

ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಅದೇ ಪುಟ.77) ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಮತಿಯು ಸನ್ಯಸನದ ಮೂಲಕ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂದ ವಿಚಾರವಿದೆ. (ಇದರ ಕಾಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1044) (ಅದೇ ಪುಟ.99) ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ನಂಜನಗೂಡಿನ ಶಾಸನವೊಂದು ಅತ್ತೆಯ್ಯನ ಅಬ್ಬೆಯು ಸನ್ಯಸನಂಗೆಯ್ದು ಮುಡುಪಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುತ್ತದೆ. (ಅದೇ ಸಂ: 3 ಪುಟ.300) ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಭಾಗವಹಿಸಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆಧಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಭಾಗವಹಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು:

1. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೇವೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳು. ಉದಾ: ಜೈನ ಬಸದಿಗೆ ಸೇವೆ. ಇವು ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಸೇವೆಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

2. ಸನ್ಯಸನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಣಹರಣವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇದು ಆತ್ಮಾಹುತಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ರಾಣಿಯಾದ ಶಾಂತಲೆಯು ಜೈನೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ವಿಚಾರವು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಲಿತವಾದ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಈಕೆಯ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ.1131. ಈಕೆಯು ಸನ್ಯಸನ ವಿಧಿಯ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನನ್ನು ಮುಡುಪಿಕೊಂಡಳು. ಖಾಸಗಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಮತ್ತೊಂದು ಧರ್ಮದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೂ ಇತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಸಾಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ. 1980 ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು ಪುಟ. 6 , Gururaj achar .S 1974 Some aspect of economic & Social Life in Karnataka P. 245) ಮೇಲುರಚನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ತಳರಚನೆ. ಮೇಲುರಚನೆಯು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ತಳರಚನೆ ಮತ್ತು ಮೇಲು ರಚನೆಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಕ್ರಮ, ಕಾನೂನಿಗೆ ತಲೆ ಬಾಗುವುದು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ

ತಳರಚನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತದೆ. ಭೌತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅನಂತರ ಇವು ಮೇಲುರಚನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ವರ್ಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೇ ಮೇಲುರಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ. ವರ್ಗವು ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ನಡುವಣ ಅಂತರ್ಗತ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಮಾಜವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆಲಸವನ್ನು ಅತಾತ್ವಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ತತ್ವವೇ ಬೇರೆ, ಕೆಲಸವೇ ಬೇರೆ ಎಂದು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕೆಲಸಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದ ಕೆಲಸವು ಇರಲಾರದು.

ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವಿಮರ್ಶಾ ನಿಲುವಿನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ. ಅದಕ್ಕೂ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ – ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತು ಚಲನರಾಹಿತ್ಯ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗೋಲ್ಡ್‌ಮನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಗ್ರತೆಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತು ಬೆಂಜಮಿನ್ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂಬಂಧ ರಾಚನಿಕ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ರೊಮಾಂಟಿಕರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲಾವಿದ ಸೃಷ್ಟಿಶೀಲನಾದವನು. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರ ಪ್ರಕಾರ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅಭ್ಯಾಸ (Practice). ಆದ್ದರಿಂದ ಈಗ ಬಂದಿರುವ ದಾರಿಗಿಂತ ಬರಬೇಕಾದ ಹಾದಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಬೆಂಜಮಿನ್ ಕಲಾವಿದನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಬರಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.ಕಲೆಯು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಕ್ತ ಮತ್ತು ಅದರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತಾಯವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯು ಉತ್ಪಾದಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಇತರ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದುದು. ಆದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು ಬೇರೆ. ಲೇಖಕನ ತಾತ್ತಿಕತೆಯು ಶೂನ್ಯದಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಲೇಖಕನ ಜೀವನಾನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಸಾಮಾಜಿಕವರ್ಗ; ಆತನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ; ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದ, ಧರ್ಮ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮುಂತಾದವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕವಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು, ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನ ವರ್ಗವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ರೀತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನೇ ಕೃತಿಯು ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯಬಹುದು. ಅವನು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು. ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ತಿಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ತಿಳಿದುದನ್ನು ಮತ್ತು ಈಗಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜೀವನ್ಮುಖಿಯಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ರಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಬಗ್ಗೆ ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೆಕ್ಟನ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒತ್ತು ಇರುವುದು

ಗಮನಾರ್ಹ. ಮೆಶಿಯರಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ. ಅವನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ಏನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಅದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಮೆಶಿಯರಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದವೆಂದರೆ – ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಒಂದು ಮೌನವಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿತವಾದುದು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಮಿಥ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಸಾವಯವ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಏಕಸೂತ್ರತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಮೆಶಿಯರಿಯ ಪ್ರಕಾರ – ರಚನೆಯು ವಿಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಅದಕ್ಕೆ ನಿರಂತರತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ರಚನೆಯೊಳಗೆ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಇನ್ನೊಂದು ಮಾತು ಹೇಳಿದ: ಲೇಖಕ ಸೃಜನಶೀಲನಲ್ಲ. ಅವನು ಕೂಡಾ ಒಬ್ಬ ಕೆಲಸಗಾರ. ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವ ಪರಿಭಾಷೆಗೆ ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಈಗ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಇದನ್ನು ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈವಾದ ಒಂದು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪದವಾಗಿದೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಸಿವೆ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಈಗ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ವಾಸ್ತವತೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಪದ ಮಾತ್ರ, ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಮೊದ ಮೊದಲಿಗೆ ಸರಳವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿತ್ತು.

ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತು ಅದು ವಹಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿರೂಪಣಾಂಶವನ್ನು

ಮಾತ್ರವೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮೊದ ಮೊದಲು ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆಂದರೆ ದಿನಂದಿನದ ಸತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನಾಯಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಮತ್ತು ರಮ್ಯವಾದದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ದಿನದ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಇದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಕೂಡಾ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ನಿರ್ವಚನ ಕೂಡ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯಾಯಿತು. ೧೮ನೇಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ವಾಸ್ತವತಾವಾದ' ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ವಿರೋಧವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ "ನ್ಯಾಚುರಾಲಿಸಂ" (ಸಹಜವಾದ)ದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಚುರಲಿಸಂ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸರಳ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪದವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇತ್ತು. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದಿಂದಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡ ಬದಲಾಯತು. ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ವಿಷಯದ ವಿವರಣೆ ಹಾಗೂ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ೨೦ನೇಯ ಶತಮಾನ ಬಂದಾಗ ಇದರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾನಸಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ವಾಸ್ತವತೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಹೇಗೆ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ವಾಸ್ತವವಾದಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ನಂತರ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಣದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯನ ಗುಣವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನು ಹೊರಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಸುವುದೇ ವಾಸ್ತವವಾದ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವಲೋಕವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥ ಇರುತ್ತದೆ.ಆದರೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮ 'ನಿಜ'ದ ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಅಥವಾ

ಭಾಷೆಯ ನಿಜವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದವನ್ನು ೧೯ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದೇ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಗಿದು ಹೋದ ಅಧ್ಯಾಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ವಿಮರ್ಶಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿಕೊಂಡಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ ಯಾವತ್ತೂ ಇರುವಂಥಹದ್ದು. ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ನಿಷೇಧ ಹೇರುವಂತದ್ದಲ್ಲ. *(ಹೆಚ್ಚಿನ ಓದಿಗೆ: ಟಿ.ಪಿ.ಅಶೋಕ ೧೯೯೯ ವಾಸ್ತವತಾವಾದ, Raymond Williams 1977 Marxism and literature)* ಮೆಶಿಯರಿ ರಚನಾವಾದಿಗಳಂತೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ "ಮುಕ್ತ ಸಂದೇಶ" ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

✦

ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ

ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು ಬರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಒಂದು ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಲ್ಲೊಂದು ಸಹಯೋಗವಿದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ – 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಠ್ಯ' ಇವುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಇದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ನಿಲುವು ಒಂದು ತರ್ಕವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಮಾದರಿ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಂಬಿಕೆಯು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ನಿರ್ಣಯ'ಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಓದಿನಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಲಿ 'ಬಹು ಆಯ್ಕೆ'ಯೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆಯೆನ್ನುವುದೇ ನಿರಚನದ ಅಸಹನೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೇರೆ ಅದರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗ ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಚಿತ್ರಣಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದೆಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ದಿ ್ಕ ನಿಲುವುಗಳು ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕೆ ಇರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧತೆಯಿದೆ.

ಆ ಬದ್ಧತೆಯು ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಹರಪ್ಪ, ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೋಗಳ ನಂತರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಗರವೂ ಒಂದು ಯೋಜಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದವಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆ ನಗರಗಳು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಹಲವು ಗ್ರಾಮಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವುಗಳೆಂದೂ, ನಗರಗಳ ರಹದಾರಿಗಳು ಹೀಗೊಮ್ಮೆ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು ಎಂಬುದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯದಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು ಎಂಬುದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯದಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂದೂ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಗರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿನ ಅರಾಜಕತೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಪಟ್ಟಣಗಳು ಮಹಾಪ್ರಾಕಾರ–ಆವರಣವುಳ್ಳವುಗಳು. ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ನಾಲ್ಕು ಮಹಾದ್ವಾರಗಳು. ಅಂತಹ ನಗರನಿವಾಸದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರುವಲ್ಲಿ ಹೊರಗಿನ ಸ್ಮಶಾನಕ್ಕೆ ಶವವನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರಿಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರರನ್ನು ಪೂರ್ವ, ಉತ್ತರ, ಪಶ್ಚಿಮ, ದಕ್ಷಿಣದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆಶ್ರಯಿಸಬಹುದು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮಾರ್ಗ ನೋಡಿಯೇ ಶವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ರೀತಿಯು ಸರ್ವತ್ರ ಇದೆ. ಕಾಲುಂಗುರ, ಉದ್ದಬೊಟ್ಟು, ಬೈತಲೆ, ಅಂಗಾರ, ಭಸ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ಒಂದೊಂದು ವಿಷಯದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಎಲ್ಲ ಮಟ್ಟದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಮರಣಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮರಣೋತ್ತರ ವಿವಿಧ ಚಿಹ್ನ, ತುಪಾಕಿನ ಗುಂಡಿನ ಸಂಖ್ಯೆ, ಸೈನಿಕ ಸಂಖ್ಯೆ ಇವುಗಳಿಂದ ವರ್ಗಭೇದ, ಗೌರವ, ತಾರತಮ್ಯ, ಕಲ್ಪನೆಯು ಎಂದೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಬದಲಾಯಿಸಿರಬಹುದು. ಕಲ್ಪನೆಯು ಎಂದೂ ಇಲ್ಲದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೀವನಾವಶ್ಯಕ ಸಾಮಗ್ರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯಲ್ಲದೆ ಅನ್ಯತ್ರ ಅಸಮಾನತೆಯು ನಿಂದೆಗಾಗಿ ವಿರಚಿತವಾಗುವುದಲ್ಲ ಎಂದು ಮನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಮೋಹನ ಕೃಷ್ಣ ರೈಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಕ್ರಿ.ಶ. ೮ರಿಂದ ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪೇಟೆ–ಪಟ್ಟಣಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಹಿಂದೆಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಆಧಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೭ರಿಂದ ೧೦ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಪುರ ಎನ್ನುವ ಪದದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದ್ದರೆ,

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧ ರಿಂದ ೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಗರ, ಮಹಾನಗರ, ಪಟ್ಟಣ ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಆಡಳಿತ ಪಟ್ಟಣಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಟ್ಟಣಗಳು, ವಾಣಿಜ್ಯ ಪಟ್ಟಣಗಳೂ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಪಟ್ಟಣಗಳು ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪದ ನಗರಕೇಂದ್ರಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಓ.ಪಿ. ಪ್ರಸಾದ್ ಅವರು ಕ್ರಿ. ಶ. ೮ರಿಂದ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಪೇಟೆ-ಪಟ್ಟಣಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಬನವಾಸಿ, ಬಾದಾಮಿ, ತಲಕಾಡು, ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ, ಪೊಬುಚ್ಚ, ಮುಳುಗುಂದ, ಪುಲಿಗೆರೆ, ಬಂಕಾಪುರ, ಮಾನ್ಯಖೇಟ, ಅಣ್ಣಿಗೆರೆ, ಕಲ್ಯಾಣಿ, ಮಂಗಳೂರು, ಗುತ್ತಿ, ಉಚ್ಚಂಗಿ, ಐಹೊಳೆ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ದೋರಸಮುದ್ರ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಕುಡತಿನಿ, ಸೂಡಿ, ಸೊಸೆವೂರು, ಕೋಲಾರ, ಅರಸಿಕೆರೆ, ಬೆಳಗಾಂ, ರೋಣ, ಭಟ್ಕಳ, ಬಾರಕೂರು, ಬಸ್ರೂರು, ಕೊಪ್ಪಳ, ಕುರುಗೋಡು, ಹಾನ್‌ಗಲ್, ಕುರುವತ್ತಿ, ಹೊನ್ನಾವರ, ಗದಗ ಮುಂತಾದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ೧೩ ಮತ್ತು ೧೪ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಅದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಹೊಸ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವನು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಐಹೊಳೆ, ಬೇಲೂರು, ಹಳೇಬೀಡು, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಮಂಗಳೂರು, ಬಾರಕೂರು, ಗದಗ, ಕೊಪ್ಪಳ, ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ಹೊನ್ನಾವರ, ಮೂಗೂರು, ಉಪೇಂದ್ರಪುರ, ಸೋಮನಾಥಪುರ, ತಲಕಾಡು, ತೊಣ್ಣೂರು ಮುಂತಾದವು.

ನಾಗರಿಕತೆಯಿಂದ ನಗರ ನಗರದಿಂದ ನಾಗರಿಕತೆ ಹೀಗೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ನಗರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರನ್ನು ನಾಗರಿಕರೆಂದೂ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವವರನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗರೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪಟ್ಟಣ ವರ್ಣನೆ ಪುರವರ್ಣನೆಗಳು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಮೂಲಿ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

"ಆ ಪುರಾಣಕ್ಕಂ ಲೋಕಾಕಾರ ಕಥನ ಮುಂದೇಶನಿವೇ ಶೋಪದೇಶಮುಂ ನಗರ ಸಂಪತ್ಪರಿ ವರ್ಣನ ಮುಂ"

(ಆದಿಪುರಾಣ ೧. ೪೨. ವ.)

ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ "ನಾಡಾಡಿಗಳು" 'ದೇಸಿಗರು' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹಳ್ಳಿಗರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ ಈ ಪ್ರಭೇದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಉದಯಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲುತನದ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಮುಂದಿನ ವ್ಯಾಪಾರೋದ್ಯೋಗ, ರಾಜ್ಯವ್ಯವಹಾರದ ಕಾಲದ ಅರ್ಥವೂ ಲಾಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬಂದುದುಂಟು. ಪಟ್ಟ, ಪಾಟ; ಪಟ್ಟಣ; ಹಟ್ಟ, ಹಾಟ, ಪೇಟೆ ಎಂಬಿವೆ. ಮೊದಲಾದ ಶಬ್ದಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ದೃಷ್ಟಾಂತ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನದ ರೂಪವೆಂದು ಹೇಳುವ ಪೈಠಣವು ಪಟ್ಟಣ, ಪೇಠ ಶಬ್ದಗಳಿಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಪಟ್ಟಣವೆಂದಿರಬೇಕೆಂದು ನನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಂದು ಶಂಬಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಪಟ್ಟಿ, ಹಟ್ಟಿಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಪಾಡಿಗಳೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿವೆ. ಹಟ್ಟ ಮತ್ತು ಹಾಟ ಎಂಬುವುದಕ್ಕೆ ಆರಿಯ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ಅರ್ಥಗಳಿವು:

ಹಟ್ಟ, ಹಾಟ: ಪೇಟೆ; ಸಂತೆ; ತಿರುಗುವ ಪೇಟೆ; ಜಾತ್ರೆ; ಹಾಟವಟಿ; ಹಟ್ಟವಟ; ಹಾಟ ಬಾಜಾರ ಎಂಬ ಜೋಡು ನುಡಿಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ;

ಹಟ್ಟಿ: 1. ಸಣ್ಣಸಂತೆ; ಜಾತ್ರೆ; 2. ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ವ್ಯವಸಾಯದ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ಜನರ ಮನೆಗಳ ಎಡೆ; 3. ಊರಿಂದ ಕಿರಿದು ಅಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಭಿಲ್ಲ, ರಾಮೋಶಿ ಮೊದಲಾದವರ ಬಿಡಾರ; 4. ಭಿಲ್ಲ, ರಾಮೋಶಿ, ಕೊರಚರ ಬೀಡು; 5. ಇಂತಹರ ತಂಡ; ಟೋಳಿ. ಅಗಲಕಡಿಮೆ ಇದ್ದು ಉದ್ದವಾಗಿರುವ ನೆಲದ ತುಂಡು; ಹೊಲ; (ಅಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಅರ್ಥಗಳೂ ಉಂಟು.) ಪಾಡಾ, ಪಾಡಿ: 1. ಒಕ್ಕಲುತನದ ಅನುಕೂಲತೆಗಾಗಿ ಊರಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಹೊಲದ ಹತ್ತಿರಕಟ್ಟಿದ ಗುಡಿಸಲುಗಳ; 'ವಾಡಿ' ಸಣ್ಣಹಳ್ಳಿ; 2. ಒಕ್ಕಲತನದವರ ಗುಡಿಸಲು; 3. ಪಟ್ಟಣದೊಳಗಿನ ಪೇಟೆ, ದೊಡ್ಡ ಓಣಿ; ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಇದು ಗುಜರಾತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಡೋ (ಹಳ್ಳಿ) ಬಂಗಾಳಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಡಾ (ಪೇಟೆ); ಸಿಂಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಡೋ (ವಸತಿ ಸ್ಥಾನ) ಎಂಬ ತೆರನಾಗಿ ಸ್ಥಿತಿ, ಅವಸ್ಥೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಪಡು ಧಾತುವಿನ ರೂಪಗಳಾದ ಪಾಡು ಎಂಬ ಶಬ್ದವೂ ಮರ್ಹಾಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಪಕ್ವಸ್ಥಿತಿ–ಪಾಡು ಎಂಬುದನ್ನು ಏಕನಾಥನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಅಂಬಯಾ ಪಾಡೂ ಲಾಗಲಾ ಜಾಣ'. ಜ್ಞಾನೇಶ್ವರಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪದವಿದೆ. 'ಪಾಡ–ಪಂಚಾಯಿತ' ಎಂಬ ಪಡೆನುಡಿ ಇದ್ದು ಊರ ಪಂಚರು ಸೇರಿ ಮಾಡಿದ ಊರ ಸ್ಥಿತಿಯ ಚೌಕಶಿ ಎಂದು ಅದರ ಅರ್ಥ.

'ಹಟ್ಟ' ಶಬ್ದಕ್ಕಿರುವ 'ಪೇಟೆ'ಯೆಂಬರ್ಥವು ಮನನೀಯವಾಗಿದೆ. ಖೇಟ ಅಥವಾ ಖೇಡವೆಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಜನ್ಯ ಶಬ್ದದಲ್ಲೂ ಒಕ್ಕಲತನದ ಊರೆಂಬ ಧ್ವನಿಯಿದೆ. ಇದು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಕೃತದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೂ

ದೇಶಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಸೇರಿದೆ. ಕುಡಿ ಎಂದರೆ ಒಕ್ಕಲರ ಊರು, ಎಂಬಂತೆ ಖೇಡ ಅಥವಾ ಖೇಟವೆಂದರೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವೆ ಇದೆ. ಖೇಟ 'ಅಥವಾ ಖೇಡವನ್ನು ಕ್ಷೇತ್ರ, ಖೇತಗಳೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬಹುದು. ಖೇಡ ಧಾತುವಿಗೆ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್, ಒಕ್ಕಲತನ ಮಾಡು ಎಂದರ್ಥವಿದೆ. ಆದ ಕರಾಣ ಖೇಡ (ಹಳ್ಳಿ) ಎಂಬ ನಾಮಪದವು ಖೇಡ (ಒಕ್ಕಲುತನ ಮಾಡು) ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದಿತೆಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಮರ್ಹಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಖೇಡೆಗಾವ ಎಂದು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೆಸರು. ಖೇಟ–ಖೇಡಗಳಿಗೆ ಕೆಲವು ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣುಗೋಡೆಯ ಪ್ರಕಾರವಿದ್ದ ಪಟ್ಟಣ, ನದಿ ಅಥವಾ ಪರ್ವತದ ನೆರೆಯ ದೊಡ್ಡ ಊರು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ, ಇದು ಆರಂಭದ ಮೂಲಾರ್ಥವಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ವಿಶೇಷಾರ್ಥ.

ಪತ್ತನ<ಪಟ್ಟಣ>ಪಾಟಣ ಎಂದರೆ ರಾಜಧಾನಿ ಸ್ಥಾನ, ಗೋಪ(ರಾಜ)ರು ಪಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಳ, ಅವರ 'ಪಟ್ಟ' (ಸಿಂಹಾಸನ) ಇರುವ ಮಹಾನಗರ ಎಂಬ ಲಕ್ಷಣಾರ್ಥವು ಇದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡುದುಂಟು. ಈ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳ ಹೆಚ್ಚಳವು ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ದನಗಾರರ (=ಕುರುಬ ಧನಗರರ) ಪ್ರಭಾವವು –ಪ್ರಭುತ್ವವು ಎಷ್ಟೋ ಬೆಳೆದಿರಬೇಕೆಂಬುದರ ನಿದರ್ಶಕವಾಗಿದೆ.

ಕುಡಿಯ ಬಳಿಕ ಪೊಲ, ಪೊಟಿಲುಗಳು ಬೆಳೆದು ಬಂದುವು. ಪೊಳಲುಗಳ ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಮುದಿಪೊಳಲು=ಮುದುವೊಳಲು (ಮುಧೋಳ) ಎಂಬ ಊರುಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಇಂದ್ರನು ಶತ್ರುಗಳ ಪುರ (ಕೋಟೆ)ಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ ವರ್ಣನೆಗಳು ವೇದದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಪುರಗಳಿಗೆ ಕೋಟೆ ಎಂದು ವೇದತಜ್ಞರು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಂದ್ರನಿಗೆ 'ಪುರಂದರ'ನೆಂದು ಹೆಸರು. ಆ ಪುರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರ್ವತಗಳ ವೈರಿ ಎಂದು ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಪುರುಷದ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಪುರ ಶಬ್ದವು ಹಲವೆವಡೆಗೆ ಬಂದಿದೆ... ಪುರದಲ್ಲಿ ಇರುವವನು ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇಹಿಗೆ ಪುರುಷ ಈ ಹೆಸರು ಬಂದಿತಾಗಿ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರೀ ಲಿಂಗ ಶರೀರೆ ಶೇತೇ ಸಃ ಪುರಷ ಎಂಬುದು ವಾಖ್ಯೆ. ಈ ವಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಆಗಬೇಕಾಗಿದ್ದುದು ಪುರಷ ಆದುದುರ ಅರ್ಥ ಹೊರಡದು. ಹೀಗೇಕೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅದು ಛಾಂದಸ ಪ್ರಯೋಗ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ, ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಪುರು ಶಬ್ದವು ಬರುತ್ತದೆ. ಪುರು ವಿದ್ವಾನ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು

ಸರ್ವಜ್ಞ (Omniscient) ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಪುರು ರೂಪಂ, ಪುರುಕೃತ್, ಪುರುಹೂತ ಎಂಬ ಪದಗಳೂ ಬರುವುವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯ 'ಪುರು ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ, ಸರ್ವತ್ರ, ದಿವ್ಯ, ಸುಂದರ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳು ಆಗಿರುವುವು. ಪುರುಚ ಎಂಬುಎದಕ್ಕೆ Soul of the universe ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. Pupil of the eye ಎಂದೂ ಇದೆ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ ಎಂದೂ ಇದೆ. ಪುರು+ಸ್ಥ – ಪುರುಷ: ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಇರುವರ ಎಂಬ ರೂಪವು ಇದು. ಸಹಸ್ರಾಕ್ಷ, ಸಹಸ್ರ ಶೀರ್ಷ ಸಹಸ್ರ ಬಾಹು, ಸಹಸ್ರ ಪಾತ್, ಇವು ಪುರುಷನ ವಿಶೇಷಣಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರುಷ ಇದು ಪುರ ಶಬ್ದದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರದೆ, ಪುರ– Omni – ಸ್ಥ– Present ಎಂಬುದಾಗಿ ಆಗಿರಬಹುದೆಂದು ಪುರು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

ನಗರದ ಸುತ್ತಲೂ ಕೋಟೆ–ಕೊತ್ತಳಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಭದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಜನರಿಗೆ ವೇದಕಾಲದ ಋಷಿಗಳು ಪೂರು ಎಂದು ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆರ್ಯರಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದ ಹರಪ್ಪಾ. ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೋದಂಥ ಪುರಾತನ ನಗರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ 'ಪೂರು' ಹೆಸರಿನ ಔಚಿತ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂರುವಿನ ಉಳಿದ ತಮ್ಮಂದಿರು ಇನ್ನೂ ಪಶುಪಾಲನ ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಅವರ ಹೆಸರುಗಳ ಮೇಲಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. (*ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ 1999 ಸಂಪುಟ. 1 ಸಂಪುಟ. 2 ಪುಟ. 187, 147–153 ಸಂಪುಟ. 3 ಹಾಲುಮತದರ್ಶನ ಪುಟ. 31, 55, 200, ಮೋಹನ ಕೃಷ್ಣರೈ ಕೆ. 2009 ಚರಿತ್ರೆ ಕಥನ. ಪುಟ. 86–87 ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ 1998 ಪ್ರಾಚೆನ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ ಪುಟ. 11 ಚಕ್ರಕೋಡಿ ಈಶ್ವರಶಾಸ್ತ್ರಿ 1967 ಮನುಸ್ಮೃತಿ 5–92)* ಆಧುನಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯರ ಚಹರೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಉದಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯು ಕೂಡಾ ಅನೇಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ತಂದಿವೆ. ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಗಿದಿವೆ ಇನ್ನು ಏನಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕೇವಲ ಎಡಪಾದಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಮರಿಕೂಸು ಎನ್ನುವುದೇ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜದಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ತಾತ್ವಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೇ ಹೋದರೆ ಅದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳೇ ಬೇರೆ. ಹಿಂದಿನಂತೆ ನಾವೀಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಚನ ಮಾಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಅಧುನಿಕತೆಯು ನಮ್ಮನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಡಾಮಿನೆಂಟ್ ವರ್ಗವು ನಮ್ಮ ದಿನನಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಾದ ಉಡುಗೆ ತೊಡುಗೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡಿವೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದೇವೆ_ ಯಾರು ಯಜ್ಞ ಮಾಡುತ್ತಾರೋ ಅವರನ್ನು ಯಜಮಾನನೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

"ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮಹತ್ವ ದೊರೆತಿತ್ತು. ಯಜಮಾನನ ಯಶಸ್ಸು ಯಜ್ಞಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾದ ಮಂತ್ರೋಚ್ಚಾರದ ಮಾಯಾ ಬಲವನ್ನೇ ಆಧಾರಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ವೈದಿಕ ಆರ್ಯರ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇಂಡೋ – ಯೂರೋಪಿಯನ್ ಜನರಿಗೆಲ್ಲ ಸಮಾನವಾದುದಾದರೂ ಕೆಲವು ಭಾರತದಲ್ಲೇ ರೂಪು ತಳೆದಂತಹವು. ಅದು 'ಯಜಮಾನ' ಮತ್ತು ಅವನ ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ. ಇದು ಕೇವಲ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದು ಆಳುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂವಾದಗಳು ಹೀಗಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ವರ್ಗ, ಇದನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸರು 'ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ' ಮತ್ತು 'ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯೀಕರಣ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಆಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು (ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು) ಅನುಕರಿಸುವ ವರ್ಗ, ಇದನ್ನು ಹೋ.ಮಿ.ಕೆ. ಬಾಬಾ ಅವರು ಅನುಕರಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿರೋಧಾತ್ಮಕ: ಇದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರತಿರೋಧವು ಸಶಸ್ತ್ರ ಅಥವಾ ನಿಶಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಇಡಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ

ಯಜಮಾನಿಕೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ತೋರಿಸುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಾವುದೇ ನಡೆ-ನುಡಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪರ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯವನ್ನು ರೈಲ್ವೇ ಹಳಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಆಳ್ವಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆಳಿಸುವ ವರ್ಗ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ದೇಹ ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪ್ರಭುತ್ವವು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಮೇಲೆ ಕಟುವಾದ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರಬಹುದು. ಈ ಕೆಲಸವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇತೆ ತರುವ ಒತ್ತಡವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮತ್ತೆ ಆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಗಡೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡಿದಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ - ಸಮಾಜ ಒಂದು ಸಮತಲದ ರಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.ಹೀಗೆ 'ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ'ಯು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ನಾವೀಗ 'ಅಧಿಕಾರ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ನೇಶನ್' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಿದ್ದರೆ ಅದು ಆಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಗುಂಪಿನ ಪರವಾಗಿ ಅಧಿಕೃತ ವಕ್ತಾರರಂತೆ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವಂತೆಯೇ ಅದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ತನ್ನದೇ ನಿಯಮ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಯಾರು ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೋ ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಯು ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಳಿದವರನ್ನು "ಅಧೀನ" ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಿಯಮಗಳು ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಕಾರ' ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು

ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಮ ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಣಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ: ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುರಿಕಾರರು, ಪುರೋಹಿತರು ಇತ್ಯಾದಿ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಊರೊಳಗೆಯೇ ನ್ಯಾಯ ದೊರಕುತ್ತಿತ್ತು. ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸನ 'ವಿದುರನೀತಿ' ಮತ್ತು ಭೀಷ್ಮ ಪರ್ವ ಮುಂತಾದವು ಮತ್ತು ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ (ಇದರಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವುದು ಕೂಡಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಿಕ್ಷೆ) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅನೇಕ ಬ್ರಿಟಿಶ್ ಗವರ್ನರ್ ಜನರಲ್‌ಗಳು ಭಾರತದ ಜನರು ಅನಾಗರಿಕರು, ಅವರಿಗೆ ಕಾನೂನುಗಳು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಜಮೀನಿನ ಅಳತೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ 'ನ್ಯಾಯ'ದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಉದಾ: ಲಾರ್ಡ್ ಬೆಂಟಿಂಕ್, ಲಾರ್ಡ್‌ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ, ಇವರ ನೀತಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ 'ಲಾರ್ಡ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ("ಲಾರ್ಡ್" ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿ ಇದೇ "ಲಾರ್ಡ್" ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ: ಲಾರ್ಡ್ ಕೃಷ್ಣ, ಲಾರ್ಡ್ ಎಂದರೆ ಆಳುವವನು ಎಂಬರ್ಥ ಬರುತ್ತದೆ. ಲಾರ್ಡ್ ವೆಲ್ಲೆಸ್ಲಿಗೂ, ಲಾರ್ಡ್ ಕೃಷ್ಣನಿಗೂ ಯಾರ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ).ವಿವರಗಳಿಗೆ *ನೋಡಿ: ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ 2007 ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಪುಟ. 87* Ranajit guha Dominance without Hegemony , Sudipta Kaviraj 1997 (Ed) Politics in India) ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಎಲಿಯಟ್ ಹೇಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಒಂದು ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಕಲೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಕಲೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಾವು ಜೋಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ನಿದಿಷ್ಟವಾದ, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸೂತ್ರವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಏನೆಂದರೆ ಕಲೆಗೂ ಒಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಿದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವು ಭಿನ್ನವಾಗಬಹುದು. ರಚನಾವಾದಿಗಳು ಕಲೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ರೀತಿಯೇ

ಬೇರೆ.ಅವರು ಕಲೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಘಟಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸ್ವಯಂಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಘಟಕವಲ್ಲ. ರಚನೆಯು ಸ್ವಾಯತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಂದು ಕಲೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಲೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಬೇಕಿದೆ. ಒಂದು ಕಲೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಕಲೆಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳಿಂದ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರಚನೆಯನ್ನೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅನೇಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಗಿವೆ.

ಒಂದು ಕಲೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ನೀರಸವೆಂದೋ, ಅರ್ಥಹೀನವೆಂದೋ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ವಾದರಿಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದರ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆಗಳು ಬದಲಾಗುವುದೇ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಜೀವನದ ಕುರಿತು ನಮಗೆ ಇರುವ ದರ್ಶನಗಳು, ನಮ್ಮ ಕಲೆಯ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕಲೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯು ಆಗುವಿಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಅದಕ್ಕಿರುವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ದರ್ಶನಗಳು ಮಾತ್ರ. ಕಲೆಯು ದಿನಂದಿನದ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕಚ್ಚಾ ಪದಾರ್ಥವಲ್ಲವೆನ್ನವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಲೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕೆ ಹೊರತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಬರಹಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ನಿಲುವು. ಕಲೆಯ ಕುರಿತು ನಾವು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕರಿತು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಕಲೆಗೆ ಒಂದು ಟ್ರೆಡಿಶನ್ ಮತ್ತು ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಕಲೆಗೂ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ನಮಗಿರುವ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ. ಕಲೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ಕುರಿತಾದ ಆಸಕ್ತಿಯು ಕೂಡಾ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿವೆ. ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆದ್ಯತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಿವೆ. ಕತೆಗಳ ಆಶಯಗಳು ಬರಿಯ ಆಶಯಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕತೆಗಳ ಆಶಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು.

ಯಾವುದೇ ಕತೆಗಳ ಆಶಯವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವು ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿನ ಆಶಯ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ವಿವಿಧ ಮುಖಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮನುಷ್ಯರು ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚಿತ್ರಕಲೆಯು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದ ಕಷ್ಟ ಮತ್ತು ಸುಖಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಹೇಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಬರಹಕ್ಕೆ, ಒಂದು ಚಿತ್ರಕ್ಕೆ, ಒಂದು ನಾಟಕಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಪೂರಕ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಕಲೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿ-ಅದು ಜೀವನದ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ. ಜೀವನವು ನಮ್ಮ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಒಂದು ವಿಧಿಯು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಕುರಿತು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳು ಜೀವನದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದುದರಿಂದ ಕಲೆಗಳು ವಿವರಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯ ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಎಂದು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ಹೇಳುವ ಅಂಶಗಳು ಸಂವಾದಿ ಮಾತ್ರ.ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ ಮಾತ್ರ. ಜೀವನದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ನಾವು ಕಲೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಅವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೊರ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಜೀವನದ ಒಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯು ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ಕೋನದಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಅದು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅನುಭವದಿಂದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಉದಾ: ಸಮರಾಯುಧಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು: "ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಆಯುಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ ಆಯುಧವೆಂದರೆ ಖಡ್ಗ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಖಡ್ಗಗಳು ವೀರನಾದವನಿಗೆ ದೈವದತ್ತವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಹಲವಾರು ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಯುಧದ ಹೆಸರು ಒಂದೇ ಆದರೂ ಇವು ವಿವಿಧ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಕಡಿತಲೆ, ಖಡ್ಗ, ಕರವಾಳ್, ಬಾಳ್, (ವಾಳ್), ಖಂಡೆಯ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರ್ಯಾಯ

ಪದಗಳು ಹುಟ್ಟಲು ಬಹುಶಃ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಆಕಾರ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ಕತ್ತಿಯ ಆಕಾರವು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಠಾರಿ – ಕಟಾರಿ:

ಇದು ಕತ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಚಿಕ್ಕದಾದದ್ದು. ಇದನ್ನು ಇರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗಂಗರ ಕಾಲದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಮಗ್ಗ ಗ್ರಾಮದ ವೀರಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಟಾರಿಗಾಳಗದ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಿರಾದಿಂದ ಬೆಂಗಳೂರಿಗೆ ಹೋಗುವ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಗಡೆಗೆ 'ಕಠಾರಿ ವೀರನಹಳ್ಳಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ಭರ್ಜಿ:

ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆಯುಧವೆಂದರೆ ಭರ್ಜಿ. ಇದರ ಮೊನೆಯ ಭಾಗದ ಆಕಾರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಎಲೆ ಭರ್ಜಿ, ಸೂಜಿ ಭರ್ಜಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ವಾಹನದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವುದರಿಂದ, ಶತ್ರುವು ತನ್ನ ಮೇಲೆರಗಿ ಬಂದು ಅಪಾಯ ಮಾಡುವ ಮೊದಲೇ, ದೂರದಿಂದಲೇ ಶತ್ರುಸಂಹಾರ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಮಾರಕಾಸ್ತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಭರ್ಜಿಗಳಿಂದ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು ಭರ್ಜಿಯನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ಶತ್ರುವಿಗೆ ಎಸೆಯಬಹುದು.

ಬಾಕು:

ಕತ್ತಿಯ ಆಕಾರವನ್ನೇ ಹೋಲುವ ಈ ಗೇಣುದ್ದದ ಆಯುಧವು ಆರಂಭದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಿಜಯನಗರದವರೆಗಿನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ವೀರರು ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇರಿಯಲು ಇದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಶತ್ರು ಹತ್ತಿರವಿದ್ದಾಗ ಇದರ ಪ್ರಯೋಗ ಸಾಧ್ಯ.

ಸಬಳ:

ಇದು ಈಟಿಯಂತಹುದೇ ಆಯುಧ. (ಆದರೆ ಈಟಿಯ ಮೊನೆಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮೊನೆಯಾದ ಭಾಗವನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸುತ್ತಿದ್ದರು) ಇದು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೋಟೆಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೋಟೆಕಾಳಗದ ಶಿಲ್ಪವಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ, ಎಲೇಬೇತೂರು, ಹಾನುಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಎತ್ತರಕ್ಕಿಂತ ಉದ್ದವಿದ್ದು ಕೋಟೆಯ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿವಿಯಲು ಅನುಕೂಲವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕೊಂತ:

ಇದು ಕತ್ತಿಯಂತಹುದೇ ಒಂದು ಆಯುಧವಿರಬೇಕು. ವೀರನು ಒಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಗುರಾಣಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಗುರಾಣಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕೊಂತವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹೋರಾಡಿದ ವರ್ಣನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಮೀಪ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿ ಈ ಆಯುಧದ ಪ್ರಯೋಗ ಸಾಧ್ಯ.

ಬಿಲ್ಲು – ಬಾಣಗಳು:

ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪದಾತಿಗಳು ಬಹಳವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವುಗಳ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಉಪಯೋಗದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಬಾಣವು ಆದಷ್ಟು ಬಿರುಸಾಗಿ ಹೋಗಿ ಶತ್ರುವನ್ನು ತಾಗಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಿಲ್ಲನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಗಿಸಿಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಾಣವು ಶತ್ರುವಿನ ದೇಹವನ್ನು ನಾಟುವುದೆಂದು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಮೊನಚಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬಿಲ್ಲಿಗೆ ಹೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಅವುಗಳ ವೇಗ ಹೆಚ್ಚಲೆಂದು ಬಾಣಗಳ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗರಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಾಣಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಬತ್ತಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ವೀರಗಲ್ಲಿನ ಶಿಲ್ಪವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಬಳಕೆ ಆರಂಭದ ಕಾಲದಿಂದ ಹಿಡಿದು ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಇತ್ತೆಂದು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಬಹುದು. ರಾಮಾಯಣ: ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಯುಧಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ.

ಕರ್ಕಡೆ – ಕಕ್ಕಡೆ:

ಇದು "ಕೈಯಿಂದ ಎಸೆಯುವ ಶೂಲದಂತಹ ಆಯುಧ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ

ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಂಶ ಶಾಸನವೊಂದರಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂತಪಾಲನೆಂಬ ದಂಡಾಧೀಶನ ನಾಲ್ವರು ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಹೊಗುಳುತ್ತಾ ಶಾಸನಕಾರ, "ಆರ್ದ್ರಾಂತೂರ್ಪ್ಪಿಡುವ ಕಕ್ಕಡೆಯೆಂಬವೋಲಿರ್ದಪರ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯ ಮೂರು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಪಾಠದಿಂದ ವೀರರು, 'ಚಿನ್ನದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕಕ್ಕಡೆ' ಎಂಬ ಆಯುಧವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೊರಟ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕರ್ಕ್ಕಡೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇದು ಅರ್ಧಭಾಗ ಕತ್ತಿಯ ಆಕಾರವನ್ನೂ, ಉಳಿದ ಅರ್ಧಭಾಗ ಈಟಿಯನ್ನೂ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ನಡುಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವಂತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಇರಿಯಲು ಮತ್ತು ಎಸೆಯಲು ಸಹ ಬರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸುರಿಗೆ:

ಇದನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಕಬ್ಬಿಣದ ಸಲಾಕೆಯ ಹಾಗೆ ಉದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೊನಚಾದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಿಷವನ್ನು ಸವರಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಈ ಆಯುಧ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ·ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿದೆ.

ಶತ್ರುಗಳ ಅಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಆಗುವ ಪೆಟ್ಟನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಕ್ಷಣಾಯುಧವೇ 'ಗುರಾಣಿ'. "ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗುರಾಣಿಯನ್ನು ಪಲಗೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ" ಇದನ್ನು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ 'ಹರಿಗೆ'. 'ಅಡ್ಡಣ ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಅಡಣ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ." (ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ: ಆಕ.)

ಆಯುಧಗಳ ಕುರಿತು ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:

ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಕುಂತ' ಎಂದರೆ ಇಂದಿನ ದೇಶಿಯಲ್ಲಿ ಈಟಿ, ಭರ್ಚಿ, ಭಾಲೆ. 'ಭಾಲಾ' (ಭಲ್ಲೂಕ) ಎಂಬುದು ಮರ್‍ಯಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ವಿಶೇಷ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಆಯುಧದ 'ಕುಂತ' ಎಂಬ (ಸಂಕೇತ) ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಕಾರದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಸೂಚನೆಯು ಅಳವಟ್ಟಿದೆ. ಕೊಂಕು–ಕೋಲು (ಕುಡು–ಕೋಲು) ಹೀಗೆ ಕುಂತವು ಕೊಂಕುಳ್ಳ ಆಯುಧವಾಗಿರುವ ಶಕ್ಯತೆಯಿದೆ. ಕಬ್ಬಿಣವು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಮುನ್ನ 'ಬೂಮರಾಂಗ'ದಂತಹ ಬಿಸುಡುವ 'ಬಡಿಗೋಲು' ಆಗಿರುವ ಶಕ್ಯತೆಯಿದೆ. 'ಈಟಿ' ಇದು ಕುಟ್ಟಿ ಹೊಡೆವ ಸಾಧನ. ಇಂದಿನ ಕಡುಗೋಲು, ಕೊಂಕು (ವೃತ್ತಾಕಾರದ್ದು) ಇದ್ದರೂ, ಅದರ 'ಹಿಡಿಕೆ' (ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿವಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ) ಕೋಲು ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು

ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕೊಲಲುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವುದು 'ಕೋಲು'. ಇದೇ ಶರ; ಬಾಣ. ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಾನವನು 'ಆತ್ತಸಜ್ಜ-ಧನುಷ'ನಾಗಿ, ಬತ್ತಳಿಕೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊರಬೀಳಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲವೊಂದಾಯ್ತು.

ಆಯುಧಗಳ ಕುರಿತು ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ರೀತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ:

ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸೇನೆಯು ತನ್ನೊಡನೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಿದ್ದ ಪರಿಕರಗಳ ಒಂದು ಚಿತ್ರವು ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಗುಡಿ (=ಧ್ವಜ), ಹಗ್ಗ, ಕಾಂಡಪಟ (=ತೆರೆ), ಮೊರ, ಗಳಗೆ (=ಧಾನ್ಯದ ಕಣಜ), ತೊತ್ತು, ಎತ್ತು, ಬಂಡಿ, ಸಂಗುಡಿ (=?), ಕಂಟಣೆ (=ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಇಬ್ಭಾಗದ ಚೀಲ), ದಂಡಿಗೆ (=ಪಲ್ಲಕ್ಕಿ), ಸವಂಗ (=ಕವಚ), ಮೊಚ್ಚೆ (=ಪಾದರಕ್ಕೆ), ಹಲ್ಲಣ (=ಜೀನು), ಕುಡುಗೋಲು, ಕತ್ತಿ, ದಬ್ಬಳ, ಕೊಡಲಿ, ಗೂಟ, ಹಾರೆ, ಹಾರಂಗಿ, ತಾಮ್ರದ ಪಾತ್ರೆಗಳು – ಇವಿಷ್ಟೂ "ದಂಡಿಂಗೆ ಸಾಮ್ರಗಿಗಳ್" ಈ ಸಾಮಾನುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಲ್ಲು, ಸರಳು, ಈಟಿ, ತೋಮರ, ಖಡ್ಗ – ಮುಂತಾದ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಹೇರಿಕೊಂಡು ಬಂಡಿಗಳು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅರಮನೆಯ ಖಜಾನೆಯೂ ('ಕೊಟ್ಟಿಗೆ' <ಕೋಷ್ಠಾಗಾರ) ರಾಜನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿತ್ತು. ಆಯುಧಗಳಿಗೆ ಸಾಣೆಹಿಡಿದು ಹರಿತ ಮಾಡುವವರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಣಿವಾಸದ ಕೆಲವರು ಸ್ತ್ರೀಯರೂ, ಹಿರಿಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ, ಸೇನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. (*ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: ಡಾ.ಎಂ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ 2008 ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪುಟ. 284–285, ಡಾ. ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ 2004 ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಪುಟ. 221–224 ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ 1999 ಸಂಪುಟ. 3 ಪುಟ. 57.*)ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಒಂದು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು–ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಿಂದ ನಮ್ಮ ಜೀವನವು ಬದಲಾಯಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೂ ಬದಲಾದವು. ಆಧುನಿಕ ಮಾಧ್ಯಮಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾತುಗಳು ಬರಹಗಳಾದವು. ಮಾತಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಬಂದವು. ಯಾರಿಗೆ ಬರೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಓದುವುದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರಹಗಳು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರವು ಹಾಗಲ್ಲ–ಅದನ್ನು ಓದುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದ ಕೂಡಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಯು ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವುದು ತನ್ನದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ. ಕಲೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯು ಜೀವನವನ್ನು

ನೋಡುವುದು ತನ್ನದೇ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಜರ್ಮನ್ ಈಡಿಯಾಲಿಜಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಮಹತ್ವದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು– ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು, ಆಲೋಚನೆಗಳು, ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮುಂತಾದವು ಮೂಲತಃ ಮನುಷ್ಯನ ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ನಿಜ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯೆನ್ನುವುದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ನಮ್ಮ ನಿಜ ಜೀವನದ ಸತ್ಯ. ಅದು ಸಂವಹನದ ಒಂದು ಭಾಗ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯೇ ನಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕೇ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಎ ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ ಟು ದಿ ಕ್ರಿಟಿಕ್ ಆಫ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕಾನಮಿ"ಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ: "ಮನುಷ್ಯನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಉತ್ಪನ್ನವೆನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಹೌದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ನೇರ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅವನು ಯಾವುದೇ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾರ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡವಿರುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನವುದು ಇರಲಾರದು. ಯಾವುದು ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆಯೋ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಒತ್ತಡವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ– ಅದು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಿಂತ ಹೊರತಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಾವು ಬುದ್ದಿಜೀವಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಬುನಾದಿ. ಈ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆಯೇ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೇವಲ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಸಮಾಜದ ಅನೇಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುವುದೇನೆಂದರೆ ಆಲೋಚನೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳು, ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ವಿಧಾನಗಳು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳ ಮರು ಪರಿಶೀಲನೆಯೂ ಹೌದು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇದೆ–ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಅಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವರ್ತಮಾನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಭೂತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನ ಎರಡೂ ಇವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಅನೇಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಏಂಗಲ್ಸರ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ. ಕಲೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವೆರಡೂ ಚರಿತ್ರೆಯು ನಡೆದು ಬಂದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಪ್ಲೆಖನೋವ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪವಾಡವಲ್ಲ. ಅದು ಲೇಖಕನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜ, ಕಾಲ, ಮತ್ತು ಸ್ಥಳವನ್ನು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅದು ಕೂಡಾ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ವಿವಿಧ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಬರೀ ಕೃತಿಯ ಆಶಯವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಚರ್ಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಪೂರ್ಣ ನಿರ್ಣಯವು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದೂ

ಇಲ್ಲ. ಶೈಲಿ,ಲಯ, ಪ್ರತಿಮೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.ಮಾನವತಾವಾದವೆಂದರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮ. ಇದು ಮನುಷ್ಯನ ಘನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಗೌರವಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಹಕ್ಕುಬಾಧ್ಯತೆ, ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯ, ಮನುಷ್ಯನ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ, ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳಿತನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹಾರೈಸುವುದು ಮಾನವತಾವಾದದ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ. ಮಾನವತಾವಾದವು ಅಸಹಿಷ್ಣುತೆ; ಉಗ್ರಗಾಮಿತನ; ಇತರರ ಬಗೆಗೆ ಅಗೌರವ – ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದಕ್ಕೆ ಬೆಲೆ ಬಂತು. ಹದಿನೈದು ಮತ್ತು ಹದಿನಾರನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಕಾಲದ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಇದು ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವತಾವಾದವು ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಡಿತವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹದಿನೆಂಟನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದ ಇವು ಹೊಸ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟಿತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ, ಭ್ರಾತೃತ್ವ ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಕೂಡಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನ; ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸಿತು. ಇದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಇದು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮಾನವತಾವಾದವು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನ. ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಾಜವಾದದ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮನುಷ್ಯರ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ. ಖಾಸಗಿ ಒಡೆತನದ ನಿರಾಕರಣೆ; ಶೋಷಣೆಯ ವಿರೋಧದಿಂದ ಮಾತ್ರ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಾನವತಾವಾದವು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಮಾನವೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಪದವಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದಕ್ಕೆ ವರ್ಗದ ಸೀಮಾರೇಖೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ: ಒಳ್ಳೆಯ ಮತ್ತು ಸಭ್ಯರಾದ ಜನರು ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಒಳ್ಳೆಯ ಮನುಷ್ಯರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜನಾಂಗವಾಗಲೀ, ವರ್ಗವಾಗಲೀ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಯಾಗಲೀ

ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಮಾನವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಚೆಗೆ ನಿಂತು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಮನುಷ್ಯನಿಗಿರುವ ವರ್ಗದ ತಳಹದಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಮಾನವತಾವಾದವು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಎರಡು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಟೀಕಿಸುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವತಾವಾದವು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಉದಾರವಾಗಿ ಕಂಡರೂ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಹಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮಿತಿಯಿದೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಸಮಾಜವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಉದಾರತೆಯಿಂದ ನಾವು ಹೊಸತನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಕರುಣೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ ಎನ್ನವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ನಿಲುವು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಇದು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬದ್ಧನಾದರೆ ಕಲಾವಿದನು ಅದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾರಾದರೂ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಪರವಾಗಿ ಅಥವಾ ರೈತರ ಪರವಾಗಿ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅವರನ್ನು ನಾವು ಪಾರ್ಟಿಯವರು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 1834ರ ಅನಂತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವತಾವಾದವು ಬಂದಾಗ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂತು-ಅದರಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿವಾದಿ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯೂ ಒಂದು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು: ತುಂಬಾ ಕಲ್ಪಿತ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಾರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವನು ಒಪ್ಪರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ಮಾಕ್ಸಿಂಗೋರ್ಕಿಯ "ದಿ ಮದರ್" ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ- "ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಲೇಖಕರು

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕುರಿತು ಬಹಳ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬರಹದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಹಣ ಚೀಲಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೇ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಲೇಖಕರು ವಿಶಾಲವಾದ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬರಹಗಳಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಚಳುವಳಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ." ಸಮಾಜವಾದಿ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಲೇಖಕನು ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಎಂದರೆ ಜೀವನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು. ಇದು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಕನ್ನಡಿ ನೋಟವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಮೆಶಿಯರಿಯು ಅನುಕರಣೆ ಎನ್ನುವುದರ ಬದಲು ರೂಪಭೇದ (ಡಿಫಾರ್ಮ್) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ., ಇದೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರೊಮಾಂಟಿಸಿಸಂ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾದ ಪ್ರತೀಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಆದರ್ಶವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದು ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯ ಆದರ್ಶವು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು (ಸೋಶಿಯಲ್ ಎನರ್ಜಿ) ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಯುಟೋಪಿಯನ್ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪಂಥವು ಹೊಸ ನಮೂನೆಯ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸಣ್ಣತನಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅದು ತಾನು ಉಳಿದ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಉದಾತ್ತವಾದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಇವುಗಳನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಿದರೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವು ದೊರೆಯ ಬಹುದು. ಮತ್ತು ಇವಗಳ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

✦

ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಕಾನೂನು, ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನಾಗರಿಕ ಬದುಕು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಎಚ್ಚರವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಮಾತ್ರ ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.ಭೂಮಿ ,ಕಂದಾಯ,ಮೆಶಿನ್‌ಗಳು, ಬಂಡವಾಳ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕ್ರಮ, ವಿನಿಮಯ,ಸ್ಪರ್ಧೆಗಳು ,ಹಣ ಮುಂತಾದವುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಾವೂ ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಯಾವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವಾಗ ಸಂಪನ್ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಳವುಂಟಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾನ್ಯರು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ

ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಬಂಡವಾಳವು ಹೆಚ್ಚಾದ ವೇಳೆ ಬರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಅದು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಪನ್ಮೂಲದಲ್ಲಿನ ಹಂಚಿಕೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ವೇಳೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಮತ್ತೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕಯುಗದ ಯಂತ್ರಗಳು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾಗರಿಕತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಉದ್ಭವವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ದೊಡ್ಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಸಣ್ಣ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಯಾರ ಪರ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅತ್ಯಂತ ತುರೀಯವಾದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ತಲುಪುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ನೀತಿಗಳೂ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುರಿತಾದ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಾವು ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡಾ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.ಯಾವ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳವಾದು ಅತ್ಯಂತ ತುತ್ತ ತುದಿಗೆ ಹೋಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಬಡವರು ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಶ್ರೀಮಂತರು ಎನ್ನುವ ವರ್ಗಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಯ ಸರಕುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಅಸಹಜವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೇ ಶ್ರೀಮಂತರನ್ನು ಸಾಕಲು ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ತಮ್ಮ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ತ್ಯಾಗ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲಸದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೌಶಲವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಜನರನ್ನು ಮೆಶಿನ್‌ಗಳ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ,ಜನರಿಗೆ ಮೆಶಿನ್‌ಗಳೇ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಂತ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಸೃಷ್ಟಿ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಜನರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗ ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ವೇತನವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾವು ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು-ಅದು ಯಂತ್ರಗಳು ಅಪಾಯವಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ವಿವೇಕ ಬೇಕು. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಂದರೆ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಕೇವಲ ದುಡಿಮೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ಯೋಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಕೊರತೆಯು ಆಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಗ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಜನರ ಮೇಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮೇಲೆ. ಯಾರೋ ಒಂದಿಬ್ಬರ ಖಾಸಗಿ ಆಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವರು ಹಣವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಇಡಿಯ ಸಮಾಜವೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಹಣವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಖಾಸಗಿಯಾದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮಾಜವು ಜನರ ಪರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಉತ್ಪನ್ನದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಭಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಪಡೆಯುವ ವೇತನವು ಉತ್ಪನ್ನದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಷ್ಟೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಾಭದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೂ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಲುಪುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ತಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಒಟ್ಟು ಶ್ರಮವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕದೇ ಬಂಡವಾಳ,ಅದರ ಹೂಡಿಕೆ,ಅದರ ಲಾಭ,ಹಾಗೂ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಉತ್ಪಾದನೆಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬೇಕು. ಆದರೆ ಅದು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವು ಒಂದು ಉದ್ಯಮ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗಅದರ ಬೆಲೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಶಕ್ತಿ ಎರಡೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೇ ಬರಬೇಕು. ಹಣವು ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಸುಖದ ಕಡೆಗೆ ತಳ್ಳಿತು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯರಾಗಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದುಡಿಮೆಗೆ ಕೇವಲ ನಿಗದಿತ ಬೆಲೆಯಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯುಬೇಕಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ

ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಾವು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ತನ್ನ ಲಾಭಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನೇ ಬಲಿ ತೆಗೆಯುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅದು ಏನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಾಗಿ ಕಾನೂನನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕರು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಬಂಡವಾಳವಾದವೇ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಅವರು ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ಕೂಡಾ ಸ್ವ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಬಂಡವಾಳಿಗನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ತಮಾಶೆಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಾವೇ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಹಾಗೂ ಅವರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು ತಮ್ಮ ಸ್ಪರ್ಧೆಗಾಗಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ತನ್ನ ಎಲ್ಲಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಸಮಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವುದು ಬಂಡವಾಳಿಗರನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಮ್ಮ ಸಮಯವನ್ನು ಮೀಸಲಿಡುವುದು ಲಾಭ ಮತ್ತು ಮೋಜಿಗಾಗಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಅದು ಇದೆ. ಬಂಡವಾಳಿಗರು ಆದಾಯ ಹಾಗೂ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರದು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದ ದೃಷ್ಟಿ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ.ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು– ಅದು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಅಂದರೆ ಕೇವಲ ಬಿಡಿಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಲ್ಲ. ಅವರೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ, ನಾವೀಗ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಕಾರ್ಮಿಕರು ಯಾಕೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರು ದುಡಿಯುವುದು ತಮ್ಮ ಹಸಿವೆಯನ್ನು ನೀಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಬಂಡವಾಳವೆಂದರೆ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಹಾಕುವ ಮೊತ್ತ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನೂ ಒಂದು ಬಂಡವಾಳವೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳಿಗರು ತಾವು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಿ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡು ಉಳಿದದ್ದೂ ತಮ್ಮ ಪಾಲು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರ ದೇಹ ಮತ್ತು ಅವರ ಮನಸ್ಸು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅವರ ನೋವು ಎಷ್ಟು ? ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದನ್ನು ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು

ಬಂಡವಾಳಿಗರು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಹೀಗೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು- ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ತಾವು ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ದುಡಿಯುತ್ತಾರೆ ಆದರೆ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವು ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಿಗರಿಗೆ ಉದಾರವಾದ ಮನಸ್ಸೂ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ವೇತನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದ ಲಾಭದಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಮತ್ತು ಆದಾಯವನ್ನು ಲೆಕ್ಕ ಹಾಕಬೇಕು. ಆದರೆ ಆಗುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ. ಜನರ ಗಮನವಿರುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಲಾಭದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ. ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಂಗ್ಯವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಯಾರೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ವಿರಲಿ ಅಥವಾ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿರಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಜೀವನದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕನು ಯಾಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ದುಡಿಯದೆ ಬೇರೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕನು ಉದ್ದಿಮೆಗೆ ಲಾಭವನ್ನು ತರುವವನು ಮಾತ್ರ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕನದು ಕೂಲಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಘಟಕ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಂದು ಇತಿಮಿತಿ ಅನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೌಂಡರಿ ಅನ್ನುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಕೊಡುವ ತರಬೇತಿಯು ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ

ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಿದೆ.ಮಾಸಿಕ ವೇತನ ಮತ್ತು ದಿನಕೂಲಿಗಳ ನಡುವೆ ಬಹಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮಕ್ಕಳ ಮಾರಾಟ,ಹೆಂಗಸರ ಮಾರಾಟ, ಹಾಗೂ ಜೀತದಾಳುಗಳ ಮಾರಾಟವು ಒಂದು ಸಾಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಕೆಲಸದಾಳುಗಳು ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಗೆ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೆಲಸಗಾರರು ಎಂದು ಯಾರನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅವರು ಸರಕುಗಳಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳುಗಳಿಗೆ ಅವರದೇ ಆದ ಜೀವನ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಅದನ್ನು ಯೋಚಸಲು

ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಕೆಲಸಗಾರರು ದುಡಿಯುವುದು ಅವರ ದೈನಂದಿನ ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿದ್ದು ಯಾಕೆಂದರೆ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಉಪವಾಸ ಎರಡೂ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರ ದೇಹವು ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದುಡಿಮೆ ಅಂದರೆ ದೇಹ ಹಾಗೂ ಹಸಿವೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಕಷ್ಟವನ್ನು ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಅವರು ಜೀವನವನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿಯೋ ಸರಕಾಗಿಯೋ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಕೈಗಾರಿಕೋದ್ಯಮಿಗಳು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಆಟವಾಗಿಯೂ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ಯುದ್ಧ. ಈ ಆಟಕ್ಕೆ ದಾಳವಾಗುವುದು ಆಳುಗಳು. ಆಳುಗಳಿಗೆ ತಾವು ಬಂಡವಾಳದ ಕೂಸುಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಣವೆನ್ನುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿತು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಹಣವನ್ನ ಬಳಸಲು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿದೆ. ಕೈಗಾರಿಕಾ ಸಂಸ್ಸೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮ ಬೇರೆ . ಇದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದು ಸೂಕ್ತ.

✦

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಯಾವುದನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಇದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ನಾವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗದೇ ಹೋದವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಿಲುವು ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆ. ಅದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಬರೀ ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವಲ್ಲ. ಭೌತಿಕ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹಾಗೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ರೀತಿಯದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಜ್ಞಾನವು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಯು ಆಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಅದು ಭಾವುಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ.ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅದರ ವಾದ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ಇಲ್ಲದವರು ಸಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನುಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಬಿರುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೋಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ, ರಾಜಕಾರಣ, ನೀತಿಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು

ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗಲ್ಲ. ಗಣಿತವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ. ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರವೂ ವಿಜ್ಞಾನವೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬೇರೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಖಗೋಳಶಾಸ್ತ್ರ ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರಮೇಯವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದೆ. ಹಾಗೂ ಪ್ರಯೋಗವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಅದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತಾತ್ವಕತೆಯು ಹೀಗೆ ರಚನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಯಾವುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದರೆ ವಿಜ್ಞಾನವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೋನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಹೇಗಿದ್ದವು ಎಂದರೆ ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶವು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಆಘಾತಕಾರಿಯಾದವು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ ಹೇಳಿದ್ದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು. ಆದರೆ ಗೆಲಿಲಿಯೋ ಭೌತಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು. ಚಲನೆಯು ಈ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದಲ್ಲಿ ತತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಜ್ಞಾನ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆ ಎರಡೂ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ.ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲವಾದವರು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿ ತಮ್ಮ ಅನಿಸಿಕೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಬಡತನವನ್ನು ಅವರು ನೋಡಲು ಹೋಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ನಮಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟದ್ದು ಅಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಡತನವನ್ನು ಅವರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.ಬಡತನ ಎನ್ನುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿಯಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಲೋಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಅದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕೂಡಾ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು

ಜೀವನದ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನವುದೂ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯು ತಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಆಯ್ಕೆ, ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ತಳೆಯುವ ನಿಲುವುಗಳು ಕೂಡಾ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆಧಾರವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಆಧಾರವೆಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೇಳಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅದು ನಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ನಾವು ಅನೇಕ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾದ ತಳಹದಿಯು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ನಾವು ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನೂ ತಳೆಯಲಾರೆವು. ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಂಡಂತೆ ಅನೇಕವನ್ನು ಇದರ ಮೂಲಕ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಹೊರತಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆ. ಅದು ಕೇವಲ ಒಂದು ಘಟಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ, ಸಿದ್ದಾಂತಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿ ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡಲೂ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಂಶಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಜರ್ಮನ್ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ತಾಯಿಬೇರು ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೇಗಿದೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಹಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇರುವ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ನಾವು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಖಾಲಿಯಾದ ಒಂದು ಸೋರೆ ಬುರುಡೆ ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತ ಮಾಡು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವುದು ಬದಲಾಗದ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೂಡಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಅದನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಲಾಯಿತು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ನಿಯಮಗಳೇ ಮೌಲ್ಯ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ

ಬಳಕೆಯಾಗುವುದೂ ಇದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಅರಿಯುವಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ರೂಪಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಊಹಾಪೋಹ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನದ ದೃಷ್ಟಿ ಎನ್ನುವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಅಲ್ಲವೆನ್ನವುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಧಾರವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜ್ಞಾನವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕುರುಡಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅರಾಜಕತೆಯನ್ನು ಕೆಲವರು ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೂಡಾ ಅರಾಜಕವಾದುದು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಯಾಮವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮೇಯವೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮೇಯವು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರವಿಲ್ಲದೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಜ್ಞಾನವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಪ್ರಮೇಯಗಳಿಂದ. ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮುಂದುವರಿಯುವುದೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಆದರೆ ಅತಾತ್ವಿಕರು ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು : ಪ್ರಮೇಯವೂ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸತರ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯವೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ಎನ್ನವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರ ವಾದ. ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಬದಲಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬರೀ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಅಲ್ಲವೆನ್ನವುದು ಅವರ ವಾದ. ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ. ನಾವು ಹಳೆಯದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದರೆ ಹೊಸತು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯವಾದ ನಿಲುವು. ಕೊಪರ್ನಿಕಸ್ ಹೊರಟದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಹೊರಟದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವು ಬೇರೆಯಾಯಿತು. ಟೆಲಿಸ್ಕೋಪ್ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ನಮಗೆ ಅಸಂಖ್ಯ ನಕ್ಷತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ನೆರವಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ. ಚಟುವಟಿಕೆಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಬೇರೆ. ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯ,

ವಿಜ್ಞಾನ, ತರ್ಕಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದವುಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಬಿಡುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದ. ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಚಹರೆಯು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳು ಒಪ್ಪವುದಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಅಗತ್ಯ.

ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಾನವೀಯವಾದ ಸಂವೇದನೆಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನವುದು ಅವರ ವಾದ. ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮಾನವೀಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ನಿಲುವು ವಿಜ್ಞಾನವು ಹಳೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಹೊಸತನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಿಲ್ಲುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಅನನ್ಯತೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ಫಲಿತವೇ ಹೊರತು ಮತ್ತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಾವು ಮುಕ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಸ್ವತಂತ್ರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹುತ್ವ ಇದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರಳು ಇಲ್ಲ. ಆನರು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಕೂಡಾ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ ಅಲ್ಲ. ಐತಿಹ್ಯ, ಧರ್ಮ, ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ನೆರವು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಮಕ್ಕಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದು ಸೂಕ್ತ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸರಿಯಲ್ಲ.

ಭೂಗೋಳ, ಅನಾಟಮಿ, ಜ್ಯೋತಿರ್ವಿಜ್ಞಾನ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ನಿಲುವುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ. ಅವುಗಳು ಯಾವುದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹಾಗೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿರೋಧಿಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನಿಲುವುಗಳು ಇವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭ್ರಮೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಬೇರೆ. ಯಾವುದೇ

ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಬರೀ ಊಹಾಪೋಹವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ ಮೇಲೆಯೂ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅನೇಕರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ರಾಚನಿಕ ವಾದದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮತ್ತು ರಚನೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಳ್ಳೆಯದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಒಳ್ಳೆಯತನ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ನೈತಿಕ ತೀರ್ಮಾನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ನೀತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ವಿವರಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಒಂದು ಆದರ್ಶದ ಮುಖ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮವು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳು ಇವೆ. ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯರ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವೆಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಪಾಪ ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ಪುಣ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಾಪವನ್ನು ನಾವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ವಿವರಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ದೇವರು, ಪಾಪ, ಪುಣ್ಯ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವೂ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರಾಚನಿಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ಸಮಗ್ರತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಚನಿಕವಾದವು ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ರಚನೆ ಮತ್ತು ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಂವಹನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಚನಿಕ ಸಂವಹನವನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಬಹಿರ್ಮುಖ ಸಂವಹನ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೂ

ಹೌದು. ಅದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೂಡಾ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸವನ್ನು ವಿನಾ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಂತೂ ಇಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ವರ್ಗೀಕರಣವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದೇಶಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಉದ್ದೇಶಿತ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಕ್ರಮಗಳೂ ಇವೆ .ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಆಶಯವು ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಚಟುವಟಕೆಯೂ ಹೌದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಉದ್ದೇಶಿತವಾಗಿರುವ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವೆಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಬರೀ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಗುಚ್ಛವೆಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನವುದು ಅದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಭಾವನೆಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲ.

✦

ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ಓದುವುದು

ಭಾಷೆಯ ಯಥಾರ್ಥವು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂಯೋಜನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬರೀ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಕೊಡುವ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕಲೆಯು ಕೊಡುವ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕೋ ಹಾಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಯಾವುದು ಸೂಚನೆಯಾಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಓದುಗನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಹೌದು. ಕೃತಿಯ ಭಾಷೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದೂ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿಗದಿತವಾದ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹಾಗೆ ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಕಾರನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಬಾಷೆಯ ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸೂಚನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಲೇಖಕರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಅವರ ನಿಲುವಿಗೂ ಮತ್ತು ಆದರ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜನಾಥನ್ ಕಲರ್ ಅರ್ಥದ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಓದುಗ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಆನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಸರಳವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವುಗೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಓದುಗನ ಆಯ್ಕೆಯು ಲೇಖಕನ ಆಯ್ಕೆ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಬರಹವು ಉದ್ದೇಶ ರಹಿತವಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕ ಭಾವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಲೇಖಕನು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಓದುಗನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಲೇಖಕನು ಬರೆದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧಕ ಅಳಿಸಿಹಾಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವುದು ಓದುಗನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಶೂನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಯಾ ಕೃತಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅನೇಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಅದು ಹಾಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಇರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಕಾವ್ಯವಾಗಲೀ, ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಲೀ ಓದುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಯಾ ಕೃತಿಯು ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೆ ಕೃತಿಯಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮತ್ತು ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದುವೇ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ರೆಟ್ಹಾರಿಕ್ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಶೈಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಪಠ್ಯದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅರ್ಥವೇ ಅಂತಿಮವೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಂತಿಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವು ಅದರ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಗುಣದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ವಿಷಯ ಎರಡೂ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ನಾವು ಹೇಳುವುದು ನಮಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಒಂದು ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಕೇವಲ ಶೈಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಬಿಡುವುದೂ ಆಯಾ ಓದುಗರಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ನಿಜ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಆದರೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾವು

ಯಾವುದನ್ನು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ವಾಹಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಕೃತಿಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೊರಟರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಕೆಟ್ಟದಾಗಿದೆ ಅಥವಾ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಚೆನ್ನಾಗಿದೆ ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಆಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಹೇಳುವ ಭಾಷೆಯ ಬದಲಾವಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆಯು ಯಾಕೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಗೆ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವು ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಭಾಷಿಕ ಚಹರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು ಆಯಾ ಆಶಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆ ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಓದಿಗೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ. ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲದ ಓದು ಎನ್ನವುದು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರಲಾರದು. ನಾವು ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ಲೇಖಕನ ನಿಜವಾದ ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದೂ ಹೌದು. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಂಯೋಜನೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ನಾವು ತುಂಡುಮಾಡಿ ಅಥವಾ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಓದುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಆಗಲಾರದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾದರೆ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ನಿರಂತರತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದೂ ಕೂಡಾ ಅರ್ಥ ರಹಿತವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ಓದು ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪದ ಪದಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ರೀತಿಯ ಸಂಯೋಜನೆಯೇ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೂ

ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ಖಚಿತತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದೂ ಹೌದು. ಓದು ಅಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಬರೀ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಓದಿಗೆ ಕೇವಲ ಪಠ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳು ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮರುನಿರೂಪಣೆಯೂ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದೂ ಹೌದು. ಅನೇಕರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಬರೀ ಮೊತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ಲೇಖಕನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮತ್ತು ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಇದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ವಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಆಯಾ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಓದು ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆಯೋ ಆಗ ಅದರ ಆಶಯವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಓದು ಅಥವಾ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಯಾವ ಸತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಥರ ಇರಬಹುದು_ ಒಂದೋ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅದು ಬಲಪಡಿಸಲೂ ಬಹುದು. ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಅದು ವಿರೋಧಿಸಲು ಬಹುದು. ಅಥವಾ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಉದಾರವಾಗಿಯೂ

ನೋಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಓದಿಗೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಓದು ಮಾತ್ರವೇ ಸಾಕಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಇದು ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಯು ಬರೀ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಓದಿ ಇದರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.. ಓದುವುದು ಎಂದರೆ ನಾವು ಬರೀ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಓದುವಾಗಲೂ ನಾವು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವು ಇದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟಕವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತರೆ ನಾವು ಬರೀ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯು ಪೂರ್ಣವಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಮುಕ್ತಾಯ ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಆನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇದೆ. ಜೇಮ್ಸನ್ ಇದನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮುಕ್ತಾಯವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯು ಇರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದರೆ ಅದು ಮಾತ್ರವೇ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಸಂದೇಶ ನೀಡುವವನೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಳುವುದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಅದು ಬರಹ ಅಥವಾ ಮಾತುಗಳು ಇರಬಹುದು, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೇಗೆ ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ಕೂಡಾ. ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾರೂ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ಹೋಗಿರುವುದು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವವವನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ ಇದು ಉತ್ಪತ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಾಡುವವನು ಮುಖ್ಯವಾದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಲುವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಾವು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ್ದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಅದು ನಮ್ಮ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ನಾನು ನನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಓದುತ್ತೇನೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಈ ದಿನ ಒಂದು ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಓದುವುದಕ್ಕೂ

ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಕಾರಣ. ಮತ್ತು ಈ ಆಯ್ಕೆಯು ತಾತ್ವಿಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಸರಳವಾದ ಕೃತಿಯಾದರೆ ನಾವು ಸರಳವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಕೃತಿಯಾದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತೇವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಯಾರಾದರೂ ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಕುರಿತು ನಾವು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೊಂಡು ಮುಂದೆ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ಇದರ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟ . ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಓದು ಎನ್ನುವುದೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದ ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಾಡುವುದೂ ಅಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಒಂದು ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಅರ್ಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪಗಳು ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಒಂದು ಥರ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಥರ. ಆದರೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವಸ್ತು ರಹಿತವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ರಷ್ಯನ್ ರೂಪನಿಷ್ಟರು ಕೊಟ್ಟರು ಎನ್ನುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತವೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದೆ. ಓದುವಾಗ ಅದರ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡಾ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನೇ ಓದಿದರೂ ಅದು ಖಚಿತವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಡೆರಿಡಾ ಈ ಮಾದರಿಯ ಖಚಿತತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಓದುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಮಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅವನ ವಾದ. ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೆ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬರೀ ಅನುಮಾನ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆಯೇ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ರೆಫರೆನ್ಶಿಯಲ್ ಪಾಯಿಂಟ್ ಎನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಅದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೇ ಅದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುವಾಗ

ಅದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತ ರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಸ್ವಾಭಿವ್ಯಕ್ತ ಕ್ರಮವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅಥವಾ ಅತಾರ್ಕಿಕವೂ ಅಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಒಗ್ಗಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಾವು ಹಾಗೆ ಮಾಡಲಾರೆವು. ಕೃತಿಯೊಂದರ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು, ಅದರ ಶೈಲಿ, ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮ, ಅದರ ಕಾಲ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಓದುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆವುಗಳು ಮೌಲ್ಯ ರಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿದ್ದರೆ ನಾವು ಓದಿನಲ್ಲಿ ಏನು ಬೇಕಾದರೂ ಮಾಡಬಹುದಿತ್ತು. ಕೃತಿಯೂ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯೇ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಓದುಗರೆಂಬ ಗಿರಾಕಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಮುಖ್ಯ. ನಮ್ಮ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ತಕ್ಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಫೋಟೋಗೆ ತಕ್ಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿನ್ಯಾಸ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯ ರಹಿತವಾದ ಚೌಕಟ್ಟು ಎನ್ನವುದು ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಓದು ಎನ್ನವುದಕ್ಕೂ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಅನಿಯಮವಾದ ಓದು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಾರ್ತನ 'ಅರ್ಥಗಳ ವಲಸೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾವು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಈ ತತ್ವವು ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅರ್ಥಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅದು ಸೀಮಿತವಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಈ ವಲಸೆ ಎನ್ನುವುದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ವಲಸೆಯು ಕಾಲಾತೀತವಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕ ರಹಿತ ವಲಸೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು, ಮತ್ತು ಓದುವ ದಾರಿಯೂ ಹೌದು.

✦

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೇತಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಳಕೆ

ಬರಹದ ಧ್ವನಿಯು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹದ ಸಂಹಿತೆಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಬರೀ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು. ಸತ್ಯದ ಧ್ವನಿ, ಜ್ಞಾನದ ಧ್ವನಿ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧ್ವನಿ, ವಿವರಣೆಗಳ ಧ್ವನಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬಾರ್ತ್ ಎಸ್ / ಜೆಡ್ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಇವುಗಳು ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಒಂದು ಸತ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಮಾತುಗಳು ಹೇಗೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವನ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಅನೇಕ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಸಂವಹನದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅವುಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ನಮಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವಾಗಲೂ ಅವುಗಳ ನೆಲೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನದ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಯಾವುದೇ ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ನಾವು ಸೂಚಸುವುದಕ್ಕೂ ಅದು ಕೊಡುವ ಮಾಹಿತಿಗೂ ಕೆಲವು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ನೀಡುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಜ್ಞೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂವಹನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪೂರಕ ಸಂಜ್ಞೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾವು ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಈ ಕೆಲವು ಅದರ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಸಾಕು. ಅದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೇ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ

ಸಿದ್ಧತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವೀಕ್ಷಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನು ಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವನೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಕೃತಿಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನು ತಾನು ನೋಡಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ವಿವರಣೆಯೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಲೇಖಕನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಈ ಮಾದರಿಯ ಗೆಶ್ಚರಿನಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿಘಂಟಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅವನು ಸೂಚಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ಅರ್ಥ ರಹಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಒಂದು ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕೃತಿಗೆ ತರುವಾಗ ಲೇಖಕನು ಅದನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಕೆಲವು ಸಂಕಥನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕಥನಗಳು ಆಗಾಗ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಂಕಥನಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಾಗ ನಾವು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತೇವೆ. ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ನಾವು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನವುದು ಮತ್ತು ಕೇಳುವವನು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಲೋಕದ ಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮಗೆ ಅರ್ಥವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂವಾದವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಆ ಬಗೆಯ ಸಂವಾದವೇ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ. ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ವಾಸ್ತವವವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಆಗಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಅದು ಕತೆಯೇ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ನಾವು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವಹನವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೇ ಪರಿಗಣಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕೂಡಾ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೇತಗಳು ಹೇಗೆ ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕುತೂಹಲದಾಯಕ . ಇದರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಂತರ ಹೊಸ ರೂಪಗಳು ಬಂದವು. ಕತೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವು.

ಮೊದಲು ಕತೆಯ ಥರ ಇದ್ದವುಗಳು ಅನಂತರ ಕಾದಂಬರಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದವು. ವಾಸ್ತವವಾದದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಂಡರೆ ಇದರ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ದಿನ ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಹೊಸತೊಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿತ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಬರಹಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೋಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಮತ್ತು ಅದು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕೂಡಾ ದೊಡ್ಡವು. ಅದರ ಕೆಲಸಗಳೂ ಬೇರೆಯಾಗುವೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ನಿರ್ವಹಣೆಯು ಭಿನ್ನವಾದುದೂ ಹೌದು. ವಾಸ್ತವತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಿವರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದು ಪಠ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಸರಿಯಲ್ಲ. ರೂಪನಿಷ್ಠರು ಮಾತ್ರವೇ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೃತಿಯೊಳಗಿನ ಜಗತ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾರ್ತ್ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಿದ. ಆದರೆ ಇದರ ಹಿಂದಿರುವ ತತ್ವಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು– ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಬರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಬಳಕೆಯು ಹೇಗಾಗಿದೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು. ಆದರೆ ಅವನಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಳಕೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಮೂಲರೂಪವೂ ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಕೃತಿಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅದರ ಬಾಹ್ಯದ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಅವನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಬರುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು ಮಾತ್ರವೇ ಇದೆ ಎಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಭರುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಕೇತವೂ ಕೂಡಾ ಮತ್ತೆ ಯಾವುದನ್ನೋ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕೃತಿಗೆ ಸೀಮಿತವೂ ಅಲ್ಲ. ಬಾರ್ತ್ ಯಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವ ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಅದರ ರೂಪಕ್ಕೂ

ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ರೂಪದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ರೂಪ ಮತ್ತು ಪಠ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷವಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವನು 'ಟೆನ್ಶನ್' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಳಸುವ ಪಠ್ಯವೆಂದರೆ ಅದು ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಪಠ್ಯವು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಸಾಲುಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಧ್ವನಿ. ಕೃತಿಯೊಳಗಿನಿಂದ ಬರುವ ಅನೇಕ ಧ್ವನಿಗಳೂ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಗತಿಯು ಭಿನ್ನವೂ ಹೌದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವನು ವಿವರಿಸುವುದು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೇ ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಕೊಟ್ಟರು. ಆದರೆ ವಿಷಯವು ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸೀಮಿತವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅವರು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅರ್ಥದ ಥರ ಗ್ರಹಿಸಿದರು. ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕತಾವಾದಿಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ನಿಘಂಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥದ ಥರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದ್ದರಿಂದಲೇ ರಷ್ಯನ್ ರೂಪನಿಷ್ಠರು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ರೂಪಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಾರದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ಚಲನಶೀಲ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅರ್ಥಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಅವರಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು – ಯಾವುದೇ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವೇ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥಗಳು ಸುದೀರ್ಘವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚಹರೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳು ಉದ್ದೇಶಿತವೂ ಹೌದು. ಸಂಕೇತಗಳ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕವೂ ಹೌದು. ಮತ್ತು ಅದುವೇ ಖಾಸಗಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು

ಖಾಸಗಿ ನಿರೂಪಣೆಯು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಭಿನ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಖಾಸಗಿ, ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಹೀಗೆ ಇವುಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ. ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಪರಿಕರವೆಂದರೆ ಅದು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಣ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮತ್ತು ಖಚಿತವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಬರೀ ಅರ್ಥದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅರ್ಥದ ಅಂತರವೂ ಅಲ್ಲ. ನಿರಚನವು ಹೇಳುವ ಅರ್ಥದ 'ಅಂತರ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಚಲನೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂವಾದವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಭೇದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಂಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಅದು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬರುವ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವಾಗಲೂ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಕೇವಲ ಖಾಸಗಿಯಾಗಲೂ ಮಾತ್ರವೆ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಒಂದು ಸನ್ನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಅಗತ್ಯವು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿರುದ್ಧೇಶಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಬೇರೆ. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ನೋಡುವಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನೂ ಅದು ನೋಡುವುದು ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚರ್ಚೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು

ಅವನ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಅದರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಟ್ಟದ ಶಕ್ತಿಯು ಮಾತ್ರವೇ ಅದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿಯು ಸೂಚಿಸುವ ಸಂಕೇತವು ಒಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ಒಂದು ವಲಸೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಂಭೀರವಾಗಿಯೂ ಗಣಿಸಬೇಕು. ಬಾರ್ತ್ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಪಠ್ಯ , ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃತಿಕಾರರ ಪಠ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಓದುವ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಕಣ್ಣಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೇಳುಗರ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗೆ ಮೊದಲ ಆದ್ಯತೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅನೇಕವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು ಎನ್ನುವಾಗ ಈ ಮಾತುಗಳ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬಾರ್ತನು ಅನೇಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಬಹುತ್ವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದುವೇ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಯಾವುದೇ ಬದ್ಧತೆಯು ಇಲ್ಲದ ಓದನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಹಾದಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ.

✦

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪ

ಸ್ವಯಂ ತಂತ್ರವಾದಿಗಳಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಥಿರತೆಯ ಒಂದು ರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉದಾರವಾದಿಗಳು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅದನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂವಿಧಾನ, ಕಾನೂನು, ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು, ಮನುಷ್ಯನ ಹಕ್ಕು ಮತ್ತು ಕರ್ತವ್ಯಗಳು ಈ ಸ್ವಯಂ ತಂತ್ರವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಪದಗಳಾಗಿವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವು ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಈ ಉದಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿನ 'ಆದರ್ಶ ತಾತ್ವಿಕತೆ' ಯೆಂದು ಇವನು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಕಾರದ ರಾಜಕಾರಣ ಬೇರೆ. ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಸರಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ? ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೆಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಅನುಭವದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವಿದನ್ನೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ.

ಗ್ರೀಕ್‌ನ 'ಪೋಲಿಸ್'ನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪ್ರಕಾರ ಅದೊಂದು ಆದರ್ಶ ರೂಪ: ಈ ಆದರ್ಶ ರೂಪವು ಸರಕಾರ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು-ಕಲೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುವುದೂ ಒಂದು ಕಲೆಯೇ ಎನ್ನುವ ಅಂತಸ್ಥ ಮನೋಧರ್ಮ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿತ್ತು. ನಾವು ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವಾಗ 'ರಾಜ'ನ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕ ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ

ಪರಿವರ್ತಿತ ರೂಪಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಕೂಡಾ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಹಾಗೂ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದುದರಿಂದಲೇ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಛಿದ್ರಿತ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರಟ ಹುಡುಕಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೆಲೆಯು ಪಕ್ಷಿನೋಟದ ರಾಜಕೀಯ ವೀಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯು ಹೊರಟಿದ್ದು ಒಳಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಿಂದ. ಹೊರನೋಟದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದವರಿಗೆ ಒಳಬೇರುಗಳ ಚೈತನ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಚನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳಷ್ಟೇ ಅವರ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ದಕ್ಕಿದವು. ಅಧಿಕಾರದ, ಬಲದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ರಾಚನಿಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಇಷ್ಟ ಪಟ್ಟ ಕೆಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟಗಾರರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಣ್ಣಿಂದ ಭಾರತೀಯತೆಯನ್ನು, ಇಲ್ಲಿಯ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ತೊಡೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನ ರಾಯ್ ಅವರ ಅಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ದಟ್ಟ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಡಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ೧೯೮೩ ಪುಟ ೨೨-೨೭) ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಗಾಂಧಿಯವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಕಲ್ಪ ಶಕ್ತಿಯು ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿತ್ತೆಂದೂ ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಆಲೋಚನಾಕ್ರಮಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತವುಗಳಲ್ಲ. ಗಾಂಧಿಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮವು ಹೆಚ್ಚು ಜಾನಪದೀಯವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಭಾರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗುಟ್ಟನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕವೇ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾರವಾದಿ, ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿಗಳು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ವಿಚಾರವಾದಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಒಂದು ಸಂಕಟವೆಂದು ತಿಳಿಯಲ್ಲ. ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಉಪಶಮನ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವರೂಪದ ಒಳಗಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳಾಗಲಿ, ಪರಿವರ್ತಿತ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸಿದ ಜನರಿಗೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಾಗೆ ಕಂಡಿತು. ಆದರೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಕುರಿತು ನಾವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಸ್ವಾಯತ್ತವಾದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಂಬುವ ಗಾಂಧಿಯಂಥವರು ಇಲ್ಲಿ ಒಳಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅರಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇವರ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಭಾರತೀಯ – ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನಾಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ಆಲೋಚನೆಯ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಳವಡಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತಕರು ಸ್ವಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಎಚ್ಚರದಿಂದಲೇ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ನೆರಳು ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿದೆ. ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಒಳಚೈತನ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸ ಹೊರಟರೆ ದೈನಂದಿನ ಅನುಭವಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅದು ಉದಾರವಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ರೂಪವೆಂದು ಗಣಿಸಲು ಹೊರಟಾಗ ಅದು ಕ್ರಿಯೆ, ಸಮೂಹದ ನಿರ್ಣಯ, ಗುಂಪಿಗೆ ಸಹಾಯಮಾಡುವ, ರಾಜ್ಯಾಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ವರ್ಗವು ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡೇ ಉಸಿರಾಡುತ್ತಿದೆಯಷ್ಟೇ?

ಹೀಗಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ದೈನಂದಿನ ವ್ಯವಹಾರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಿದಂತೆ ಅದೊಂದು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ವಿಜ್ಞಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಜೀವನವೆಲ್ಲಾ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಗ್ರಾವ್‌ಶಿಯು ಮಾತಾಡುವುದು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಚಲನಶೀಲವಾದ ಗುಣವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಚಲನೆಯ ಗುಣವು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆ, ನೈತಿಕತೆ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮೊದಲಾದುವು ರಾಜಕಾರಣದ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಕಲೆಯಾಗಲೀ, ಆಯಾದೇಶದ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಲೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ

ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾದುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಸಹಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವಂಥದ್ದು. ರಾಜಕಾರಣವು ಕಲೆಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಬಹುದು. ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಬಹುದು. ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ಕೂಡಾ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ

ಒಂದು ರೀತಿಯ ಐಕ್ಯತೆ, ಸ್ವ-ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ಸುಸಂಘಟಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧ ಸಮಾನತೆಯ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿತಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗ್ರಾಮ್‌ಶಿಯು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ರಾಜಕಾರಣ. ಇದಕ್ಕೆ ರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇದು ಮೇಲಿನ (ಘನ) ರಾಜಕಾರಣ. ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಳಗಿನ (ಸಣ್ಣ) ರಾಜಕಾರಣ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ರಾಜಕಾರಣ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು. ಈ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ಅಧಿಕಾರ ಸಮನತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಲು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೇ ಅಧಿಕಾರ ನಡೆಸಲು ಜನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆ, ಸೇನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ತುಂಬಾ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಇದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯು ದೊಡ್ಡದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇದು ಹಾಜರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳ ಪ್ರನಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಇದು ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯ ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ನಮ್ಮ ನೇರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ದಕ್ಕುವಂತಹದ್ದಲ್ಲ. ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗಡೆ ನಾವು ತರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ಈ ದೈನಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ದೃಶ್ಯದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಎರಡೂ ರಾಜಕಾರಣಗಳು ಕೂಡಾ ಡಯಲಿಕ್ಟಿಕ್ ಸಂಚಲನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ತಳಕೆಳಗಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಎರಡೂ ಸ್ಥಿರ ರೂಪಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಎರಡೂ ಈಗ ಪರಸ್ಪರ ಮಿಲನ

ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಧಿಕೃತ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ

ದೈನಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ನೈತಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಯಾವುದು ಎಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಅರಳುವ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಲೆಯಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ರಾಜಕಾರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ತಾತ್ತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಸಂಗತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಾದಿಯಾದವು. ನೇರವಾಗಿ ಕಲೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಲೆಯ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಅನ್ವಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಲ್ಲಿ ರೂಪ (Form) ಮತ್ತು ವಸ್ತು (Contenent) ವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮುಖ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಂಬಂಧವೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಸ್ಪರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಡದೆ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಈ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿ. ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ಇದನ್ನು ಸಮದೂಗಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ನಮ್ಮ ಎದುರಿಗಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪರಿಶೋಧನೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶೀಕೃತ ನಿರ್ವಹಣೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಆಧಾರದಿಂದಲೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೌತಿಕವಾದ ಗಳಿಕೆಯು ಅಷ್ಟೊಂದು ಮುಖ್ಯವೇನೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಬರಹಗಾರರು ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕೆಲವು ಸಲ ಬರಹಗಾರನು ಹೀಗಿದ್ದರೂ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣ

ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸದೆಯೂ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕಾರಣದ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಲೇಖಕ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನಾಟಕ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ವೆಲ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತಿದು: "ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದರೆ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಯಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಬರಹಗಾರನಾಗಿ ಅಲ್ಲ". ಈ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ವಾಗ್ವಾದಗಳಿರಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಬಹುದು:ಅಧಿಕಾರ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದೆ.

ನೈತಿಕತೆ, ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಮೂರರ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಘುಕೋ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಜ್ಞಾನದಿಂದ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಧಿಕಾರವೇ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರವು ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಘುಕೋ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಅಧಿಕಾರ ಮುದ್ರೆ'ಯೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪದಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಎಂದರೆ ಒಡೆತನ, ಸ್ವಾಮ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವ (State) ನಿಯಂತ್ರಣ, ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಪದಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಬಳಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿ ಅದು ವಿಭಿನ್ನ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಳುವ–ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ–ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಕಾಯುವ ಮತ್ತು ಕರುಣಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ಬಲ ಅಥವಾ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ 'ಯಜಮಾನಿಕೆ' ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲದೆ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ, ಜ್ಞಾನಸಂಪತ್ತು, ಜೀವನಮೌಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇಂತಹ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಅಥವಾ ದೇಶವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ವಿಕಾಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಯೂ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಬಲವಾದವುಗಳು ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ದುರ್ಬಲವಾದವುಗಳು ಸಾಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೂ ಸಬಲರಾದವರು ದುರ್ಬಲರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ದುರ್ಬಲರ ದೌರ್ಬಲ್ಯ ಅಥವಾ

ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೇರುವ, ತನ್ನ ಆಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಯಜಮಾನಿಕೆ. ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೀಗದ ಕೈಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಧಿಕಾರ ಬದಲಾಯಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥ.

ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಕೇಂದ್ರೀಕರಣವು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಒಂದು ಮುಖ. ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ತಾವು ಮಾತ್ರ ಸಮರ್ಥರು ಎನ್ನುವ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆಯ ಮಂತ್ರವು ಉಳಿದವರನ್ನು ಕನಿಷ್ಠವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೆ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಗಿಟ್ಟು ತನ್ನ ಯಾಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಆಳುವ, ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಆ ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮಿತಿಯಿರುತ್ತಿತ್ತು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪವಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅರ್ಥವೇ ಬದಲಾಯಿತು. ಕೇವಲ ಅಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕ ಆಳುವ–ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಪೊಲೀಸ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕಾನೂನು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಾಗ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆ, ಧರ್ಮ, ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಲು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಮುಂದಾಯಿತು. ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಪಡೆದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವೂ ಶಾಶ್ವತವೂ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆ ಎಲ್ಲವುಗಳ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಆಳುವುದು ಮತ್ತು ಅಧೀನವಾಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. 1.ಕೌಟುಂಬಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ 2.ಗ್ರಾಮೀಣ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪ 3.ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರ/ಪ್ರಭುತ್ವ (State) 4.ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆ

ಫುಕೋ ತನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಡಳಿತಶಾಹಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಈ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿದೆ. ಸದಾ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ವಶೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನಶಾಹಿಗಳ

ಬಗ್ಗೆ ಫುಕೋ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. (ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ: *Julian wolfreys 2002 Key Concepts in Literary theory* ಕೆ.ಫಣಿರಾಜ್ ೨೦೦೩ ಅಂಟನಿಯೋ ಗ್ರಾಮ್ಷಿ *Michel Foucault 1966 The order of things.*)

ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ರಾಜಕೀಯ ನಿಯಮ ಮತ್ತು ಅದರ ನಿಲುವುಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಹೌದು. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮಾತ್ರವೆ. ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ಖಚಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾದರೆ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸರಿಯಾಗಿಯೂ ರೂಪಿಸಲಾರದು. ಅದನ್ನೇ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನು ಹಾಗೆಯೇ ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಲಾರ. ಅದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅವನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಲೇಖಕನಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾರವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೇ ಲೇಖಕನು ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ. ಬಂಡವಾಳವಾದ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಆಧುನಿಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಬರಹಗಾರರು ಬರೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳ ಪೂರ್ವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಎದ್ದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಸಾವು ಅದರ ರಹಸ್ಯಗಳು ಬರಹಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾದವು. ಅದು ಹೇಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಆಗಮಿಕದ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಈಗ ನಾವು ಆ ಮಾದರಿಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಾರೆವು. ಮತ್ತು ಇವುಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಗಳು ನಿಜವಾದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತ ಅಥವಾ ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂದೇಶವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು : ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆ ಮಾದರಿಯು ಮೊದಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ

ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಮತ್ತೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೇ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನೇ ಕತೆಗಳ ದ್ವಿಮಾದರಿಯ ಓದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಿದ್ದತೆಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ನಾವು ನಿಜವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಲೇ ಶುರು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಲು ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಲು ನಮಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಭಾಷೆಯು ಓದಿನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ನಾವು ಒಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಬರೀ ಒಳನೋಟವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ವಿವರಣೆಯಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಸೊರಗಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೇ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾರ್ತ್ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಪೂರ್ವ ಪಠ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟ. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಓದಿನಲ್ಲಿ ಅವನು ರಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರಚನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿದ. (ಸ್ಟ್ರಕ್ಚುರಲ್ ಎನಾಲಿಸಿಸ್ ಆಫ್ ನೆರೆಟಿವ್) ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಠ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಾರ್ತ್ ರಚನೆಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಳಿಯ ಅರ್ಥಗಳು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಶಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದ. ಇದುವೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ನಿರೂಪಣೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ವಾದವೂ ಹೌದು. ಸಂಕೇತವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಭಾಷಿಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಸಂವಹನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹೌದು. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಚಿಹ್ನೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಕೇತವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಾವು ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನವನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಉಪಯೋಗವೂ ಇಲ್ಲ. ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಜನರು ಮಾಡಿದ

ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ನಾವು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ

. ರಾಜಕಾರಣವು ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಜನರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಆಲ್ಲ. ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜೀವನದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ರಾಜಕಾರಣವು ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ನಿಲುವನ್ನೂ ಹೊಂದಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ಜೀವನವನ್ನು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮಗೆ ಆಸರೆಯಾಗಿರುವುದೂ ನಿಜ. ಅದರಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ರೂಪವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಲೇಖಕನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಅದು ಬಳಸುವ ಸಂಕೇತಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ಸಂಕೇತಗಳು ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ಅದೂ ಕೆಲವು ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದು ಬೇಕೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಲಾವಿದನು ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಅದರ ಅರ್ಥ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಅದರ ಉಪಯೋಗದ ಕಾರಣದಿಂದ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತಗಳು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ರಾಜಕಾರಣದ ಸಂಕೇತವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಪರಿಚಿತ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಕೇತವು ಇದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ. ತುಂಬಾ ಪರಿಚಿತವಾದ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಲೇಖಕನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಆಯಾ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಆವಶ್ಯಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ತುಂಬಾ ಪರಿಚಿತವಾದ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಆಯಾ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಲೇಖಕನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು

ನಾವು ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಒಂದು ಚಿಹ್ನೆ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಬರೆಯುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಓದುವಾಗ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಾತನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಬರೆದುದನ್ನು ಓದುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಹೌದು. ಬರೆಯುವ ಚಿಹ್ನೆಯು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಆದರೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಾವು ಬಳಸುವ ಭಾಷಿಕ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆ. ಬರೆಯುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಓದುವುದು ಅಂದರೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯ ಸಂಕೇತದ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಮಾಡುವುದು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಅವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಮಾತಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಯಾವೆಲ್ಲಾ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಭಾಷೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂವಹನವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಆಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ರಚನೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಈ ರಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ರಚನೆಯು ಅರ್ಥ ರಹಿತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂವಹನ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸ್ವೀಕರಿಸುವವನು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಮುಖ್ಯ. ಅಂದರೆ ಸಂಕೇತವನ್ನು ನಾವು ಬಳಸುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸೂಚಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿದಾಗ ಆ ಸಂಕೇತವು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತವೆನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಗವೂ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಕೇತವು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಯಂ ಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನೇ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಾಗ ಅದರ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಯಾವುದೇ

ಸಂಕೇತವನ್ನು ಯಾವುದೇ ಆಶಯ ರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯವೂ ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯವನ್ನು ನಾವು ನೋಡಿಯೇ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಸಂಕೇತ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರು ಹೇಳಿರುವ ಪ್ರತಿಮೆಗೂ ನವ್ಯದ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಿದ ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನತೆಯು ಇದೆ. ವಾಸ್ತವವಾದಕ್ಕೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಪ್ರತಿಮೆಗೂ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವು ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆಯೂ ಹೇಳಬಹುದು : ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಕೇತಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟವೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ವಾಸ್ತವತಾವಾದದ ಸಂಕೇತಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಿಚ್ಚಳವೂ ಹೌದು. ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಕಾದಂಬರಿಗಳದ್ದು ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಸಂಕೇತಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗೆ ಅವನದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಒಂದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿಲುವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಂಗತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಇದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಯಾಕೆ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಯಾವ ಬಗೆಯದು ಮತ್ತು ಅದು

ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಇದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವುಗಳು ವಿನಾ ಕಾರಣ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಂದರ್ಭವಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನಾವು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಳಹದಿಯೇ ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಸೀಮಿತ ಮತ್ತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಈ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಂತೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಅನುಭವಿಸುವ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣವು ತಾತ್ವಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಶೋಷಿಸಲು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಕಾರಣವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದು ನಿಂತಿರುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನಾವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶೋಷಣೆಯು ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು :ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಕೊಂಡೇ ನಾವು ನಿರಾಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶೋಷಣೆಯು ಹೇಗಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಅದು ಯಾಕೆ ಹಾಗೆ ಇದೆ; ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಯಾಕೆ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಮ್ಮನೆ ಯಾರೂ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶದಿಂದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಸಂಹಿತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂದರ್ಭವೇ ಅನೇಕವನ್ನು

ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯು ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಾವು ಮಾತಾಡುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಗುಣ ನಡತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವು ಇದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೇವಲ ಬಾಹ್ಯವೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಣ ವಿವರಣೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಕೂಡಾ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಶ್ರಮವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಅನೇಕವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.ಅದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಅದರದೇ ಆದ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅದುವೇ ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಕೇಂದ್ರ ರಹಿತವಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಗಳಿಗೂ ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎನ್ನವುದೂ ನಿಜ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ರಚನೆಯು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ರಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಭ್ಯಾಸವು ತತ್ವ ರಹಿತವಾಗಿ ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ದಿಕ್ಕುಗಳು ನಮ್ಮ ಅನೇಕ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಣಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅದರ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ರೂಪರಹಿತವೆಂದು ಹೇಳಲು

ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮತ್ತು ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ರಚನೆಯೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನೋಟಕ್ಕೆ , ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕೇಳುವಿಕೆಗೆ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಭಾವನೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ನೋಡಬಹುದು : ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆನ್ನವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಾವನೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಚಹರೆಯು ಸತ್ಯ ಅಥವಾ ಸುಳ್ಳು ಆಗಬಹುದು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಧರ್ಮ, ನೀತಿ, ಕಾನೂನು, ರಾಜಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೀರುವ ಪ್ರಭಾವವು ತುಂಬಾ ದೊಡ್ಡದು ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅದು ಲೌಕಿಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಹೊರತು ಅವನು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರ ಅಗತ್ಯವೂ ಅವನಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ತೀರಾ ಸರಳವಾಗಿ ಮ್ಯಾಟರ್ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತು ಮಾಡಿದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ನೀತಿಯು ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೊತೆಗೆ ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ತಳಹದಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಅದು ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು. ಪರಿಕರ ರಹಿತವಾದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಸರಿಯಾದ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ಅಂತರವು ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನವೂ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲಸದಿಂದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನವು ಬೇರೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಕೆಲಸವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಚಹರೆಗಳು

ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ನಾವು ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವುಗಳ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಬೇರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿವೇಚನಾಯುತವಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ಗುರಿಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನೇ ನಾವು ಆದರ್ಶವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು. ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದೂ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅದು ನಿಜದೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಬರೀ ಭೌತಿಕವಾದ ಒಂದು ನೆಲೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ದೈವ, ಕಾನೂನು, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಪ್ಪದೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳೂ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಪ್ರಯೋಗದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಅಭ್ಯಾಸಗಳು ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಕೆಲವು ರೀತಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಹುಟ್ಟುವುದು ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಆಲೋಚನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವುಗಳು ಕೂಡಾ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಕೆಲವು ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲ ಹಾಜರಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಷಯಕ್ಕಿಂತ ಹೊರತಾದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಮ್ಮ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯೂ ಹೌದು.ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಬರೀ ಹೊರಗಣ ವಿಚಾರವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಅದರ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ತಾತ್ವಿಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸಮಾಜದ

ಅವಿಭಾಜ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೌದು. ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಸಮಾಜದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಕೀರ್ಣವೂ ಹೌದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ಏಕ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಾಸ್ತವದ ಛಿದ್ರೀಕರಣ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದರೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನೇಕರು ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತಾದ ಅಪಕಲ್ಪನೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ವಿವರಣೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಹೌದು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಈ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದಲೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ನಾವು ಮುಂದೆ ಹೋಗಲು ಅನೇಕ ದಾರಿಗಳೂ ಇವೆ.

✦

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿರುವ ದಾರಿಗಳು

ಕಾವ್ಯ ಸತ್ಯ, ಕಾವ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ,ಕಾವ್ಯದ ಅನುಭವ ಮುಂತಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಅವುಗಳು ರಾಜಕೀಯೇತರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನುಭವ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಹಾಗೂ ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಲ್ಲ. ಒಂದು ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ . ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದು ಎಂದು ಯಾಕೆ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅಥವಾ ಚರಿತ್ರೆ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಅನ್ಯವನ್ನು ಯಾಕೆ ಕರೆಯಬೇಕು ? ನಾವು ಹೀಗೆ ಪರಿಭಾವಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಶಿಸ್ತಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವಾಗ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಕುರಿತಾದ ಬಾಹ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಯಾಕೆ ನೋಡಬೇಕು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಈ ರೀತಿಯ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇರುವ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಒಂದೇ –ಅದು ಸಮಾಜ. ಆದರೆ ಇರು ಸಮಸ್ಯೆ ಎಂದರೆ ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಸ್ವರೂಪವು ಇರುವುದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಇರುವುದು ಅದರ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ. ನೈತಿಕರ ಗಮನವನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾವು ತರ್ಕ ರಹಿತ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕೂಡಾ ನಾವು ತಾರ್ಕಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಹೇಳಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಹೌದು.ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉದಾರವಾದಿ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮಗಳು ಭಿನ್ನ. ಅದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಹಿಸುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅದುದರಿಂದ ಅದು ಹೇಳುವುದೇ ಬೇರೆ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪವೂ ಭಿನ್ನ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮ್ಯೂಸಿಯಂನಲ್ಲಿ ಇರುವ ವಸ್ತುವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಕರೆದು ಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹೇಳುವ ಸಂವೇದನೆ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ತೀವ್ರತೆಯು ಯಾವಾಗಲೂ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ಅಧಿಕೃತ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಇದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. .ಕೈಗಾರೀಕರಣ ; ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮುನ್ನಡೆ ; ಒಡೆದು ಹೋದ ಕುಟುಂಬಗಳು ;ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಉಗಮ ಹಣದ ಹಿಂದೆ ಓಡಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮನುಷ್ಯರು;ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು – ಇವನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೋಡಿದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಚಿಂತಕರು ಆಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ "ಸಂಸ್ಕೃತಿ"ಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯಲು ತೊಡಗಿದರು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುವಂಥದ್ದು. ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರೂಪಗಳು

ಬದಲಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ.ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಸಮಾಜ ; ರಾಜಕಾರಣದ ರೂಪಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕೇತವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲಾರ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಬಂದುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇವೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇದೂ ಒಂದು ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೂ ಈ ಮಾದರಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಈ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅನುಭವ ಬೇರೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಯಿತು. ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಈ ಥರದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಗ ತುಂಬಾ ಉಪಯುತ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಬೇರೆಗೊಳಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಅನುಭವ ಲೋಕ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಅನುಭವ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಯೂರೋಪಿನ ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮ ; ಅಲ್ಲಿನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಕೂಡಾ ಈ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವುದು ಏಕಾಂತವಾದಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. 'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಅನುಭವ 'ದ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿವಾದವನ್ನು. 'ರಾಚನಿಕ ಏಕತೆ 'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ನವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಗಿರುವ ಏಕತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು. ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಕೂಡಾ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂತು. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತಿನಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದೆಂದರೆ – ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ. ಹೀಗಾಗಿ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಕೂಸಾದ ವ್ಯಕ್ತಿವಾದಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಕೃತಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಡಯಲ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ. ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ

ಭೌತವಾದವು ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರವು ಹಿರಿದಾಗಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲು ಕೂಡಾ ಕಾರಣವಿದು. ಸಾಮಾನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅವುಗಳ ಪಾಡಿಗೆ ಅನನ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ, ಕತೆಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದವನ್ನು ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೆಂದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪ' ಮನುಷ್ಯನ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹರಳು ಗಟ್ಟಿದಾಗ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವು ಹಸಿಯಾದುದಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಲ್ಲ. ಅದು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹರಳು ಗಟ್ಟಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಹರಳು ಗಟ್ಟಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ', 'ನಾಟಕ', 'ಕಾದಂಬರಿ' ಈ ಮೂರು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅದರ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ; ಅಥವಾ ರಚನೆ ಕೇಂದ್ರಿತ ಇಲ್ಲವೇ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ಕೇಂದ್ರಿತ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವಿವರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಹೊರಟರೆ ಆಯಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಕೂಡಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸಹಿತ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಯಾವಾಗ ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭಾವನೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗ; ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವು ನಿಕಟವಾದುದು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಚಲನಶೀಲತೆ; ಅಭಿವೃದ್ಧಿ; ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತಾರ್ಕಿಕತೆ; ಕೆಲಸಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಪರ್ಕವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಬಹುತೇಕ ಬಂಡಾಯದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಹೊರಟಿವೆ. ಮೊದಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ, ಅದು ಅನ್ವಯಿಕವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಣೆಯೂ ಹೌದು ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು. ಅವುಗಳು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೇಖಕರು ತಳೆಯುವ ನೈತಿಕತೆ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ಸಾತ್ವಿಕ ಸಿಟ್ಟು ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಕೇವಲ ಲೇಖಕರ ನಿಲುವು ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನು ಅವನ ನಿರ್ಧಾರ ಮತ್ತು ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವ ತಳೆಯಬಲ್ಲನಾದರೂ ಅವನ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯುವುದು ಸಮಾಜವೇ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿದೆ. ಅವನಿಗೆ ಕುಟುಂಬವಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ; ಅವನ ಮೌಲ್ಯ ; ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಬಾರದಿರುವ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಬರಹರೂಪದ ಮುಖೇನ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಂಡನೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ಯಾವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆಯೋ ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಬದಲಾದಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬದಲಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಲುವು ಇಂದು ನಿನ್ನೆಯದಲ್ಲ, ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನದು. ಈ ರೀತಿಯ ವಾದವನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯು ಕೆಲವು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೆ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧವು ಸ್ಪಷ್ಟ, ಅದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪಾರದರ್ಶಕತೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇರಲಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಸರಳವಲ್ಲ, ಯಾಕೆಂದರೆ ಭಾವಗೀತಾತ್ಮಕ ರೂಪಗಳು ಅರೆವ್ಯಕ್ತಿವಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾದರಿಯದು. ಭಾವಗೀತೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗಣಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವಣ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಚ್ಚು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಾಸ್ತವತಾವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಕೆಲಸ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ರೀತಿ ಬೇರೆಯದು. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯೂ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ: ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಎಳೆಗಳಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೋ ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ಥಿರವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾರ. ಅದು ಅವನಿಗೆ ಅದು ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವವನಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿಯೆನ್ನುವುದು ಪ್ರವೇಶಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಾಗಿಲು ಮತ್ತು ಸಮಾಜದೊಳಗಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೊರಡುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಬಾಗಿಲು ಕೂಡಾ ಹೌದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃತಿಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಿಂದಿರುಗುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕೂಡಾ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಗೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಇದೆಯೆಂದು ಅರ್ಥ, ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ. ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂದರೆ ಇಲಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬೆಕ್ಕು ಕುಳಿತು ಹೊಂಚುಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರವೂ ಅಷ್ಟೆ; ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ಈ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಭಾಷಿಕವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ತುಂಬಾ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಬಹುತೇಕ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ನಿರೂಪಕನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೋ ಹತ್ತಿರದಿಂದಲೋ ನಿಂತು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಬಂಧವು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಇದು ವಿಶಾಲವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡಾವಳಿಗಳ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪವಿದೆ. ಅದರ ಚಿರಸಂಸ್ಥೆಗಳಾದ ಕುಟುಂಬ ಮುಂತಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವು ಒಂದೆಡೆಗೆ ಒಂದು ಘಟನೆಗೆ ; ಒಂದೇ ಒಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಬದಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ನಿಯಮ, ಸಂಹಿತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ರೂಪವಾಗಿಯೋ ; ಅದರ ರಾಚನಿಕ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೋ ನೋಡಲಾರ. ಅವನು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಹೊಂದದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಕಥಾನಕ ರೂಪ ಹೊಂದಿ ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದಿನಾ ನೆಲ ಒರೆಸುವುದು; ಬಟ್ಟೆ ತೊಳೆಯುವುದು ; ಅನ್ನ ಮಾಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಇದೂ ಒಂದುದಾರಿ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ಥಾನವೇನು? ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಯಾವುವು? ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಸಾಚಾತನವೇನು? ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದೇ ಆಗಿನ ಬರಹಗಳ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವು ಬಂದುದು ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನುಭವದ ಅನಂತರ. ಇದನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಮುದ್ರಣದ ಕೆಲಸವು "ಸಾಹಿತ್ಯ"ದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಬೀರಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿನಿಮಯ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬುದು ಕೂಡಾ ಬಂತು ಎನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಶಿಕ್ಷಣ ಪದ್ಧತಿಯು ಕೂಡಾ ಜ್ಞಾನವೆಂದರೆ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯದು ಹಾಗೂ ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲಿತವರು ಬುದ್ಧಿವಂತರು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂತು. ಶೇಕಡಾ 98% ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು ಇದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಜನಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಆಗಿನ ಜ್ಞಾನರೂಪದ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪಗಳ ಆಮದು ಕೂಡಾ ಆಗಿನ ಆಡಳಿತ ಕ್ರಮದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಬಂತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬ್ರಿಟೀಷರು ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಂದ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯು ಕೂಡಾ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿತು. ಆ ಯುಗದ ನಿಜವಾದ

ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮನಸ್ಸೆಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆ ಕಾಲದ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ: ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವತಾವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಎಂದು ನಾವು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಆದರ್ಶಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು ಎಂದು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಆದರ್ಶವಾದವೇ ಒಂದು ಯುಗಧರ್ಮ. ಈ ಯುಗ ಧರ್ಮ ಪುರಾತನವಾದ ತತ್ತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ತಮ್ಮೆದುರು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಈ ಕಾಲದ ಚಿಂತಕರು ನಿಜವಾದ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಮತ್ತು ಇದರ ಅಂತಿಮವಾದ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ, ಮಾನವೀಯತೆಯ ಹುಡುಕಾಟ ಬಹುತೇಕ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯತೆ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿನ ಭ್ರಮೆ; ಅವುಗಳ ಆದರ್ಶದ ಕಲ್ಪನೆ ಮುಂತಾದವು ಬದಲಾದವು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಉದಾರವಾದಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೂ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೂ ಆಧುನಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯು ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೂ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯೂ ನಡೆಯಿತು. ಅದೆಂದರೆ, ವಸಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರಹವೆನ್ನುವುದು ಮುದ್ರಣದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದ ಬರವಣಿಗೆಯು ನೇರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತಿನ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಬರಹವು ಲಿಖಿತಮಾದರಿಯ ಸಂವಹನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಬರಹಗಳು ರೂಪಿಸುವ ಸಂವಾದದ ಕ್ರಮವು ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಓದು ಅನ್ನುವುದು ಮೂಲತಃ ಸ್ವಗತದ ಮಾದರಿಯದು. ಅವಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂವಾದದ ರೂಪವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ವಸಾಹತು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮುದ್ರಣದ ಸಾಹಚರ್ಯವು 'ಗದ್ಯದ ಬರವಣಿಗೆಗೆ' ಹೊಸ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದವು. ಮಾತು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಪಠ್ಯಗಳು ನೇರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಬರವಣಿಗೆಯು ಪರೋಕ್ಷ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರವಣಿಗೆಯೇ ಜ್ಞಾನದ ಅಧಿಕೃತ ಮಾದರಿಯೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಯಿತು. ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂಶಗಳು ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ, ಅದರ ಮುಖೇನ ಅನೇಕ "ಅನಧಿಕೃತ"ವೆಂಬ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಧಿಕೃತವೆಂಬಂತೆ ರೂಪಿತವಾಯಿತು. ಸಹಜವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಯಾವುದಕ್ಕೆ ನಿಯಮಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅದು ಮುದ್ರಿತ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ಬಂದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವು ಬರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗದ ಮೌಲ್ಯವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಲೇಖಕರು ಹುಡುಕುವ ಅನನ್ಯವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಬರಹದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ಕತೆ; ಕಾದಂಬರಿ; ಚಿತ್ರದ ಬರವಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಲಾರೂಪಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಪುನರ್‌ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ರೀತಿಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಲೇಖಕ ಅಥವಾ ಕಲಾಕಾರ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಹೋಗಬೇಕು.

ಅನುಭವ ಮುದ್ರಣ ರೂಪಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ಅದು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕೂಡಾ ಆಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯು ಅನುಭವದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ರೂಪವೆಂದೂ: ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆಯೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಬಂದುದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಬರಹಗಳ ಮೂಲಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅನುಭವ; ಅವನ ಜ್ಞಾನ; ಅವನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಭಾಷೆ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಮುದ್ರಣರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥ ಬಂತು. ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಪಶ್ಚಿಮದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಜೀವನಕ್ರಮವು ಬದಲಾಯಿತು ಹಾಗೂ "ಹೊಸದು" (ಆಧುನಿಕ) ಉಗಮವಾಯಿತು. ಯಾಂತ್ರಿಕವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಲೆ; ಕಲ್ಪನೆಯ ಶಕ್ತಿ; ಸೃಜನಶೀಲತೆ; ಮುಂತಾದ ಪದಗಳು ಬೇರೊಂದು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಮತ್ತು

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ಪದಗಳು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದ್ದವು. ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಾಗ ಅದರ ರಾಜಕೀಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಬೇರೆಯಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಲೇಖಕನಾದವನು ತನ್ನ ಅನುಭವದ ದೆಸೆಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಕೊಡಬಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂತಸ್ಥ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸಮಾಜವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಚಿಂತಕನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ತಯಾರಾಗಿರುವ ಯಾವ ಅರ್ಥಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ತರಹ ಚಿಂತಿಸದಿರುವ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಹಾಗೂ ಖಚಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗಿರುವ ನಾಗರಿಕತೆ; ಆಧುನಿಕತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಲೇಖಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವರವು ಈಗ ನಾವು ಮಾತಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಡ-ಬಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬದಲಾಗುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬರಹಗಳ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಂತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ನಿಲುವುಗಳು ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅವು ಎಡವೂ ಅಲ್ಲ ಬಲವೂ ಅಲ್ಲ-ಕೇವಲ ವಿವರಣೆಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೂ ಇದನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು-ದಾಖಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಕತೆಯ ಓಟವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿದರೆ ಇವುಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆಂಬ ದಾಖಲೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕತೆಯ ಅಂಶ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗ್ರಹಿಕೆ; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಬೆರಕೆಯನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಶುರುವಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಯುಗದ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿತು ಎಂದು ಫೆಡ್ರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸನ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸಿಸಂ ಅಂಡ್ ಫಾರಂ 1974. ಕ. 5) ಈ ಬರಹಗಳನ್ನ ಓದಿದಾಗ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುವುದು ಆಯಾ ಜನಾಂಗದ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಜ್ಞಾನಮಾತ್ರ. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ, ದಿನನಿತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಸಮಕಾಲೀನ ವಾಸ್ತವವಾಯಿತು. ಅದು ಆಗ ತಾನೇ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೂ ಬೂರ್ಜ್ವಾವರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. (ರೇಮಾಂಡ್ ವಿಲಿಯಂಸ್ 1961. ಪು. 274.) ಮತ್ತು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯೂರೋಪಿನ ಕತೆಗಳನ್ನೆ ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಯಿತು. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ಮುಖ್ಯಪ್ರಶ್ನೆ. ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥಬಂತು. ಹಳೆಯ ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬದಲಾವಣೆ ಹಾಗೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚಯದ ನಡುವೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಸ್ಥಾನಮಾನವು ಲಭಿಸಿತು. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಏನಾಗಬೇಕು? ಮತ್ತು ಅವರ ಮುಂದಿರುವ ಸವಾಲುಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದಿರಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೇನು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಲೇಖಕರು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತಸ್ತು; ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೇ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನೈತಿಕವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅನೈತಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು ನಾವು ನಡೆಸಬೇಕಾದ ಅಧ್ಯಯನವಿದು.

ಪಶ್ಚಿಮದ ಎನ್‌ಲೈಟನ್‌ಮೆಂಟ್ ಯುಗದ (19ನೇ ಶತಮಾನದ ಮೊದಲ ಭಾಗ) ಜ್ಞಾನ ರೂಪಗಳು ; ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ; ಪರಿಸರ ವಿಜ್ಞಾನದ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ – ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಈ ತರಹದ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಕೇಂದ್ರ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಪ್ರಗತಿ ; ಮನುಷ್ಯರ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿ ; ಅವನ ಕೌಶಲದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಂತಾದವು ಅಧಿಕಾರದ ಜೊತೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ.ಹೀಗಾಗಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೆಂದರೆ, ಅದು ಸ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಬೇರೆಯೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ

ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ; ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಡಿಗೆ ಇದೆ, ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅದು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿದೆ. ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಬಹಳ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ಕೆಲವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಆದರೆ ; ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಸತ್ಯವೇ : ಸುಳ್ಳೆ – ವೈಜ್ಞಾನಿಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಈಗ ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಧಾನದಿಂದ ಹುಡುಕುವುದು ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಾವು ಅದು ಸತ್ಯವೇ : ಸುಳ್ಳೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಅದು ಆಯಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಜರಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ – ಪ್ರಯೋಗ ; ಪರೀಕ್ಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಚರ್ಚಾರ್ಹವಾಗಿರುವಂತದ್ದು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗ ಬೇಕಾದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ.

ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಅದು ಗಂಡಸು; ಮಹಿಳೆಯರು; ಮಕ್ಕಳು. ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ ಮತ್ತು ಈ ಒಕ್ಕೂಟದೊಳಗಣ ಸಂಬಂಧವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ರಾಜಕೀಯ ನಿರ್ಣಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೀಗಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧ ಇರುತ್ತದೆ: ರಾಜಕಾರಣ. (ನಿರ್ಧಾರಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ) ಮತ್ತು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, (ಪೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ). ಯಾವಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೋ ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ; ಒಂದನೆಯದನ್ನು ನಾವು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದ ರಾಜಕಾರಣ

ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಎರಡನೆಯದನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಿದ ರಾಜಕಾರಣವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಕೊಂಚ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ತರ್ಕವನ್ನೂ ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇದರೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ, ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಮೌಲ್ಯವು ನಂಬಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ನೇರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯಾನಿಟಿಯು ನಂಬುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ 'ವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಅರ್ಥಬಂತು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಯುಗೀನ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬೇರೆಯಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಗೆ ವಿಶೇಷತೆಯ ಅರ್ಥಬಂತು. ಎರಿಕ್‌ಫ್ರಾಂನಂಥ ಚಿಂತಕರು ಕಸುಬಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲದವು ಒಂದೇ. ನಾವು ಒಪ್ಪಲಿ ಅಥವಾ ಬಿಡಲಿ – ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೊದಲ ಪುಟದ ಮೊದಲ ಪದವೇ ನಮಗೆ ಪ್ರವೇಶದ ಹಾದಿ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಪುಟದ ಕೊನೆಯ ಸಾಲುಗಳು ಮುಕ್ತಾಯದ ಮುಚ್ಚಿದ ಬಾಗಿಲುಗಳು. ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ನಡುವೆ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜಗತ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ಕತೆಯೋ, ಕಾದಂಬರಿಯೋ; ನಾಟಕವೋ ಆದರೆ ಘಟನೆ ; ಕ್ರಿಯೆ ; ಪ್ರದೇಶ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಬರವಣಿಗೆಯೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೇ ಒಂದು ಜಗತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಲೇಖಕನೂ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ : ಒಂದನೆಯದಾಗಿ, ಕಲಾಕೃತಿಯು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಜಗತ್ತನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ? ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ರಚನೆ; ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ, ಅದರ ಆಂತರಿಕ ತರ್ಕಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯವು ?

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅವನ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನಾನುಭವ ಮತ್ತು ಅವನು ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಗೆ ಯಾವ ಮಾದರಿಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆ? ಆದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಕಷ್ಟದಾಯಕ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೂ ಲೇಖಕನಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗುವಿನ ಸಂಬಂಧವೆಂದೋ ; ಲೇಖಕನ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದೋ ಹೇಳುವುದು ತುಂಬಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಲಾಕೃತಿಯ ಜಗತ್ತು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ನೈಜವಾದ ಜಗತ್ತು ಎರಡೂ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರೆಯ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ದೈನಂದಿನ ಜಗತ್ತು ಹೇಳುವ ತರ್ಕಗಳಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕೊಂಡಿಗಳಿವೆ. ದೈನಂದಿನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಯಾರೋ ಒಬ್ಬ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿಲ್ಲ. ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಮುಗಿಸಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ದಿನಂದಿನದ ಬದುಕಿಗೆ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿಗೆ ನಾವು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ವಾಹಕಗಳಿವೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದಂತೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಮಾತು. ಆದರೆ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಕತೆಯನ್ನೊ ; ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನೋ ; ನಾಟಕವನ್ನೋ ಓದತೊಡಗಿದರೆ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಭಾವನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತಾಯಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಭಾಷೆಯೆಂಬ ವಾಹಕದಲ್ಲಿ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ವಾಸ್ತವವಾದಿ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮುಖಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಸಮಾಜ; ಜಗತ್ತು ಕೃತಿಯೊಳಗೆ ಬರುವಾಗ 'ಸೋಸಿದ ಪಠ್ಯ'ವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಳಿವ ಜಗತ್ತು ನಿಜವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದೋ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯವೆಂದೋ ಕರೆಯುವಾಗ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಹದ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾವು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅದು ಸಮಾಜದ ಭಾಗಶಃ ಚರ್ಚೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾಜದ ಚರ್ಚೆಯ ಭಾಗವಲ್ಲ; ಸಂಪೂರ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯವಾಗಿ ಓದುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನಸ್ತರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವಿದೆ.

ನಾವು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದೇವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯ'ಗಳೆಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಠ್ಯವೆನ್ನುವುದರ ಬದಲಿಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಕಾಲದ ನಂತರದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯ ಕೌಶಲಗಳಿವೆ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೂ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕೂಡಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಆ ಬರಹಗಳು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಾದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು. ಬರಹವೆನ್ನುವುದು – ಅದು ಯಾವುದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಮಹತ್ವಗಳು ಬೇರೆ. ಆ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಹೊಸ ಯುಗದ ಮಹತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸಯುಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದು ಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟ. ಈ ಪಲ್ಲಟದಲ್ಲಿ ಸುಶಿಕ್ಷಿತವರ್ಗದ ಆಶಾವಾದವಿದೆ. ವಸಾಹತುಯುಗದ ಆಧುನಿಕ ; ಶಿಕ್ಷಣ ; ಸಂವಹನ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳುವಳಿ ; ಹಳೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಾಶ ; ನಾಗರಿಕತೆಯ ಉದಯ – ಇವುಗಳ ಬಳುವಳಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಹೊಸ ಯುಗದ ಈ ತರಹದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು; ಅದು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅದಲು ಬದಲಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತಕರು ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಜನರ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಬರಹ ಮೂಲಕ ಅನಾವರಣ ಮಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಬರಹಗಳು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವಾಗಿವೆ. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅದು ಪ್ರಾತಿನಿಧೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಕೂಡಾಮುಖ್ಯ.

ಚರಿತ್ರೆಯ ಹೊಸ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಮವರ್ಗದ ಲೇಖಕರು ಆಗ ತಾನೇ ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದ ಮತ್ತು ಅವರು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಬರಹಗಳ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಈಗ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲ' ಮತ್ತು 'ವಸ್ತು', 'ಅವಕಾಶ'ಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯು ಇದೆ: ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು, ಮೌಲ್ಯರಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು ದಿನಂದಿನದ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬದುಕುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಆಸಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ, ಆದರ್ಶಗಳಿಲ್ಲ. ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿಗಳಂತೆ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಈ ಮಾದರಿಯ ಮನುಷ್ಯರು ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯವರು ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರು. ಸ್ವ ಅನನ್ಯತೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರು. ಹಳ್ಳಿಯಾಗಲಿ ; ನಗರ ವಾಗಲಿ – ಇವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಲ್ಲ. ಮೌಲ್ಯಸಹಿತ ಮನುಷ್ಯರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವರ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.ನಿಜವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮುಕ್ತಾಯವಿಲ್ಲ; ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾರಂಭ ಅಂತನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಫುಕೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿಕೊಡಬಹುದು ಮುದ್ರಣ ರೂಪಿ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ : ಅದಿಲ್ಲದ ಮೌಖಿಕ ಸಂವಹನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ; ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ; ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿನ ತಲ್ಲಣಗಳು ; ಹೊಸದೊಂದು ಓದುಗವರ್ಗದ ಉದಯ ; ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯರೂಪದ ಸಾಧ್ಯತೆಗೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬದಲಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಕ್ತಾರರಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಆಗಿನ ಕಲಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಓದುಗ ವರ್ಗವು ಬೇರೆಯದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹಳೆಯ ಕತೆಗಳು ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ; ಹೊಸ ಓದುಗವರ್ಗ ; ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾದ ಒಂದು 'ಅವಕಾಶ' ಅದನ್ನು ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದವು 'ಕುಟುಂಬ', 'ಭೂಮಿ', 'ಧರ್ಮ', 'ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನಂಬಿಕೆಗಳು', 'ಸಮಾಜ' – ಎಲ್ಲವೂ ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಓದುವ ವರ್ಗಕೂಡಾ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಓದು ಮತ್ತು ಆ ರೀತಿಯ ಓದಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಅಭಿರುಚಿಯು ಬದಲಾಗತೊಡಗಿತು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಈ

ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದು ಸತ್ಯ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ – ಆರ್ಥಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡ ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು. ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ ಯಾವ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡಿತೋ ಅಂಥಾ ಸಮಾಜದ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಬರೆಯತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ ಅದರ ಮುಖೇನ ಮೌಲ್ಯ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚರ್ಚುಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಅಧಿಕಾರ ; ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಿದ್ದ ಮಾನ್ಯತೆ ; ನಾಗರಿಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬದಲಾದವು. ಕೃಷಿ ಮೂಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಬದಲಿಗೆ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಹಾಜರಾದವು. 'ಚರ್ಚ್' ಕೂಡಾ ಪುನರ್ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಬಂದವು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ನಡುವೆ ಸರಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯು ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ', 'ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವ' ಮುಂತಾದ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋದಾಗ 'ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯಗಳು' (ನಿಜವಾದ ಮೌಲ್ಯ) ಎನ್ನುವುದರ ಹುಡುಕಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹುಡುಕಾಟ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವು ಬದಲಾಗುವಾಗ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪಲ್ಲಟಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ : ಒಂದು ಹಳೆಯ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೊಸ ಮಾದರಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಸಿದ್ದತೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹೊಸದೊಂದು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಥೆಂಟಿಕ್ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಳೆದು ಹೋದುದರ ಹುಡುಕಾಟವಾಗುವುದು ಹೀಗೆ. ಬರಹಗಳು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಫಲ ಮತ್ತು ಅವನತಮುಖಿ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಒಡನಾಟವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬರಹಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ 'ಅನನ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಅಥೆಂಟಿಕ್' ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಆದರೆ ಶಿಕ್ಷಣ ಹಾಗೂ ಬದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಅನನ್ಯತೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ತರದ

ವ್ಯಕ್ತಿವಾದದೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯು ಹೇಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ; ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ; ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ; ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಿದ್ಧವಾಗತೊಡಗಿತು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿ : ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿದ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದಂತೆಯೇ ಕೆಲವು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜರುಗಿದವು

ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳವುವ್ಯದು ಅಗತ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ **ಸ್ಟೇಟ್**ಅನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಹೆಗಲ್ ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ **ಸತ್ಯ** ದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಆ ಕಲ್ಪನೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದೇಶದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರಾಜಕೀಯ, ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಬದ್ಧವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಇಷ್ಟ ಪಡುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಮತ್ತು ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆಲಸದ ವಿಭಾಗೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿಮ್ಮೆಲ್ ಇದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ದುರಂತ ನಾಟಕ 'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವಿಷಯನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಆ ರೀತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ನಾವಿಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಲು ತೊಡಗಿದರೆ ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಸಮೂಹದ ಪದನುಡಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ತರ್ಕಿಸಬಹುದು. 'ಬಕ್ತಿನ್' ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅದು ಅನಧಿಕೃತವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೇಸೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪ್ರಿಯ ಉತ್ಸವಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಸೀ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕಡೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ

ವಿಷಯ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಧಾನವಾದರೆ ಅದರ ಧ್ವನಿ ಮತ್ತು ಲಯವು ಅದಕ್ಕೆ ಅಧೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಲಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಹೊರಡಿಸುವ ಅರ್ಥಶಕ್ತಿಯೂ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ .ಆಗಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮಹಾನ್ ಜೀವಿಗಳ ಮಹಾನ್ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಶ್ವಸ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಡೆಗೆ ಜಿಗಿಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಸರಳ ಮತ್ತು ಸುಲಭವಾದ ಉಪಾಯ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಡಿಯಲ್ಲಿ ನಲುಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇದು ತಲೆಕೆಡಿಸದಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮಾನವತಾವಾದದ ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಮಾನವತಾವಾದ ಎಲ್ಲಾ ಥಿಯರಿಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ '. ಸೀಮಿತ ಮತ್ತು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಈ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯೆಂದರೆ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸ' ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಏಕಾಂತವಾದಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆಲ್ತೂಸರ್ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸ ಅನ್ನುವುದು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ 18ನೇ ಶತಮಾನದ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವತಾವಾದವು ರೂಪು ತಳೆಯಿತು. ಇದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಸಮಾನತೆ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಚಲಾವಣೆಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದ ಮಾನವತಾವಾದವು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿತು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಪೂರಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ್ಯದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನೇಕ ಇವೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವೆಂದು ನಾವು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅವನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಅವನ ಮನೋಗತ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬರಹಗಾರನು ಕಂಡುಂಡ ಬದುಕಿನ ; ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ; ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಬಿಂಬವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರಿಂದ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ

ನಿಂತ ಓದುಗ ಅವನು ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯು ಪುರಾಣವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯವಾಗಿಯೋ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯನ್ನು ಬರಹಗಾರ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತೆಕ್ಕೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಒಗ್ಗುತ್ತದೆಯೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಬರೆದಿಟ್ಟ ಮಾದರಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಒಟ್ಟು 'ಆದರ್ಶ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ನಾವು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವು ನೇರವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಶುಷ್ಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ತುಂಬಾ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಮಂಡನೆಯೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಹೊರಗಿನವರಂತೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಳಗಿನವರಂತೆ ಬರೆಯುವ ಕ್ರಮಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅವರಿಗೆ ಬರಹಗಳ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿಯಮಗಳು ಕೂಡಾ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಾಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಬರಹಗಳ ಶಕ್ತಿ. ಕೊನೆಗೂ ಸಮಾಜ ; ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ; ಪ್ರಭುತ್ವ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕನ್ನಡಿ ತುಣುಕುಗಳು. ವಸಾಹತುಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ವಾಗ್ವಾದಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯು ಆಯಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮ ಆದರ್ಶವಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರಚಿತವಾಗುವಂಥದ್ದು ಮತ್ತು ಅದು ಬದಲಾಗುವಂಥದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸದೊಂದು ವರ್ಗವು ಉದಯವಾದಾಗ ಅದರ ಚಹರೆಗಳು ಚಿಂತನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು. ಅದು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಮೊತ್ತ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಇದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅವರು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಬದಲಾಗದ ಒಂದು ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅನೇಕ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿಲುವಿನ ;

ಬೌದ್ಧಿಕ ರಚನೆಯ ; ಹಾಗೂ ಶಿಕ್ಷಣ ಕ್ರಮದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ 'ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮತ್ತು 'ವಿಷಯ ನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಯುಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಯುಗವು 'ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ನಾವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೋ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅದು ಬೇರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಬರವಣಿಗೆಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಚರ್ಚೆಯು ತುಂಬಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಯಿತು. ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೇಗೆ ವಾಹಕವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೃತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟರಿಂದಲೇ. ಅರ್ನೆಸ್ಟ್ ಬ್ಲಾಕ್ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಅವನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಕೆಲವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತವೆ. ಬೈಬಲ್ ಹೇಗೆ ಆಧುನಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶವನ್ನು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರಾಚೆಗೂ ನಾವು ಯೋಚನೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದೂ ಕೂಡಾ ಒಂದು ಆದರ್ಶವಾಗಿದೆ. ಯಾವುದು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೃತಿಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಲುಕಾಕ್ಸ್ ಅದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಗಳ ಸಮಗ್ರತೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಸ್ತಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ: ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೌಶಲವನ್ನು ಮಾನದಂಡವಾಗಿಯೇ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೆಗೆಲ್ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೀವನವೇ ಮೂಲತಃ ಚಲನಶೀಲವಾದುದು. ಅದನ್ನು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಇದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ನಮಗೆ ಇದರ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಾರ್ಕಿಕವೇ ಎಂದರೆ ಶುದ್ಧ ತಾರ್ಕಿಕವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗ್ರಂಥವೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಕೆಲವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ. ಅದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಂದರೆ ಜೀವನದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ನೋಡುವುದು. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಏಳುಬೀಳುಗಳ ವಿಚಾರಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

✦

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ

ಕಲೆಯೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರತೀಕ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆದೆಸೆಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಕಲೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಕಲೆಯೆನ್ನುವುದು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ವಸ್ತನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಿ.ಜಿ.ಯೂಂಗ್ ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಮಾನಸಿಕವಾದುದು. ಇದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ದೃಶ್ಯಾತ್ಮಕ, ಇದು ಕಾಲಾತೀತ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಮಾತ್ರ, ಕಲಾವಿದರು ಭಾವನಾವಾದಿಗಳಾದರೆ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಭೌತವಾದಿಗಳು. ಶ್ರದ್ಧೆಗಿಂತಲೂ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ ಸ್ಥಾನದೊರಕಿದೆ. ಶ್ರುತಿ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮತಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮನ್ನಣೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ.

ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಮಿದುಳಿಗೂ ಅದರದೇ ಜಗತ್ತು ಅಂತ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಎದುರು ಇರುವ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜನರು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಗ್ರತೆಯನ್ನು ಅದರ ಆದರ್ಶೀಕರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ

ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಜಿಸುತ್ತೇವೆ. ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳು ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು 'ಸೃಜನಶೀಲ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಯೂಂ ಗ್ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯೂಂಗ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವಂಥದ್ದು ಒಬ್ಬರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೂ ಹೌದು.

ನಮಗಿರುವ ಮಿದುಳಿನ ಪ್ರಮುಖ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದರೆ ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುವುದು. ಕಣ್ಣು ತೆರೆದ ತಕ್ಷಣವೇ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬಣ್ಣ ವಾಸನೆ ಅಥವಾ ಅದರ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಿದುಳಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಂದು ರೂಪವೆನ್ನುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ಮಿದುಳು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತದೋ ಅದರ ರೀತಿಯ ದೆಸೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಈ ರೀತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಅನುಭವ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಜಗತ್ತು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಇರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅನುಭವದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಂದ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಹೀಗೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಅತೀತವಾದ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೂ ಅಲ್ಲ. ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಂದ. ಈ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೊಸರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನಾವು ರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ. ನಾವು ಜಗತ್ತನ್ನು ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕೆಲವು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೂ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವಾಸ್ತವವು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ 'ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿ' ಅಥವಾ

ಪುನರ್ ಪರಿಶೀಲನೆ'ಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೆ 'ಸೃಜನಶೀಲತೆ'ಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ಅದು ಸಮಂಜಸವೆನಿಸಲಾರದು. (ಹೆಚ್ಚಿನ ಓದಿಗೆ: Michel Payne 1996 Dictionary of cultural and literary theory) ಅವರು ಜೀವನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಜೀವನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ವರ್ತನೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ವರ್ತನೆಯ ವಿಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರ ನಡವಳಿಕೆ ಮುಖ್ಯ. ಅವರು ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅವರ ಬಾಳಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅದರ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆ. ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅದರ ಸಂವೇದನೆಯ ರೂಪ ಯಾವುದಿರಬೇಕೆಂಬುದರ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು – ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಪ್ರಯೋಗ ; ಪರೀಕ್ಷೆ ; ನಿಲುವುಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಆಧಾರ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವು ಆಧಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಜ್ಞಾನ ; ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನ ; ರಾಜಕೀಯ ಜ್ಞಾನ – ಮುಂತಾದವುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡಾ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಹುಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅನುಭವದಿಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನವು ನಮ್ಮ ನೇರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ರೂಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕೂಡಾ ಅದರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ಹೆಚ್ಚು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗ ಬೇಕಾದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದು:

೧. ಯಾವ ಯಾವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದರ ವಿವರ ಮುಖ್ಯ. ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅವರ ಜೀವನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಈ ಅನುಭವವನ್ನು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಲನೆಯ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ, ನವೋದಯದ ಬಹುತೇಕ ಲೇಖಕರು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಂದರವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರು. ನವ್ಯರು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಅಂತರಂಗದ ಘರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮ. ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಮಾತಾಡುತ್ತದೆ. ಆಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಅದು ಸರಿ ಮತ್ತು ತಪ್ಪುಗಳ ಒಟ್ಟು ಚರ್ಚೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಬರಹಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಮುಖೇನ ಓದುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅವುಗಳು ಸಮಾಜ ಜೀವನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ : ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೀಗೂ ಓದಬಹುದು. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಜಮೀನುದಾರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯು ಮಾತ್ರ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಕತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ. ಆ ಸಮಾಜವು ಅವುಗಳನ್ನು ತುಂಬಾ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾದರೂ ಹಸಿವೆಯು ಹಸಿವೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು – ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಪವರ್ಟಿ ಫಿಲಾಸಫಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಹೀಗೆ– ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಚಹರೆಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮನುಷ್ಯತ್ವವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವು ಮೂಲತಃ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಗುವಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಸ್ವಾರ್ಥ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅದು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸಣ್ಣ ಅಂಶವೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೂ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯು ಬದಲಾಗುವ ಮಾದರಿಯದು. ಯಾವಾಗಲೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಳಜಿಗಳು ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಮಾಡಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಖಾಲಿಯಾದ ಅವಕಾಶವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಯಾವುದು ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಯಾವುದೇ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಂಭವಿಸದೆ ಚರಿತ್ರೆಯು

ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯು ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದನ್ನು ಸಂದು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸರಳವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎನ್ನವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ.

೨. ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಳಜಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಭೂತಕಾಲದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ನಡುವೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೌದು. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವು ಬೇರೆಯೆಂದು ಅನೇಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನೋಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವು ಯಾವ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾವು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ನೋಡುವುದೂ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನಲೆಯಿಂದ ಎನ್ನವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕು. ನಾವು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದುದು ಬಹಳವಿದೆ. ಚರಿತೆಯೆನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ನಿಜವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯು ಬೇರು ರಹಿತವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನವುದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒರಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ನೋಡಲು ಒಂದು ಅರಿವು ಇರಬೇಕು. ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ದಾಖಲೆಯಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನದ ಅರಿವು. ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರದೇ ಆದ ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಘಟಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ನೋಡುವುದೂ ಇದೆ. ಅಥವಾ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಚಿನ್ನವೋ ಕತ್ತಲೆಯೋ ಬೆಳಕೋ ಎಂದು ಸಾರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವ ಅಗತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ

ಅದನ್ನು ಆಳುವವರ ಕತೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅದು ಯುದ್ಧದ ಕತೆಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಚಿತ್ರಣವೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದ್ರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಎನ್ನವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಯುದ್ಧವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತುಣುಕು, ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಿತ್ರ, ಮುರಿದು ಬಿದ್ದ ಗೋಡೆ, ಬಿದ್ದ ಗಾಜು, ಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬೇಕು. ಜೀತಗಾರನೇ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಒಡೆಯನನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನೇ ನಿಜವಾಗಿ ತನ್ನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಳುವವನಿಗೆ ಸಂಪತ್ತನ್ನಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕ್ಯಾಲೆಂಡರ್ ದಾಖಲಿಸಿಲ್ಲ. ವಾಚು ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಏನು ನಡೆಯುತ್ತಾದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಮ್ಮ ವಾಚು ಹೇಳಲಾರದು. ಆದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಹೇಳದೆ ಕೇಳದೆ ನಮ್ಮ ಎದುರು ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ– ಮನುಷ್ಯರು ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಗರ ವಾಸಿಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮವು ಗ್ರಾಮವಾಸಿಗಳ ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವು ಏನಾಗಿದ್ದೇವೆಯೋ ಅದನ್ನು ಮನುಷ್ಯರು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸ್ಪರ್ಧೆಯು ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ, ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೪ ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವವು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅನೀತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ನೀತಿ ಮತ್ತು ಅನೀತಿಯೆನ್ನುವುದೇ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟು. ಅದರಾಚೆಗೆ ಬೇರೆ ಏನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೈತಿಕರು, ಭ್ರಷ್ಟರು, ಕೇಡಿನವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅವರನ್ನು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಅದು ನಡತೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯೇ ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿ ರವಾನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ನಾವು ಮಾನವೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಕೂಡಾ ಇದೇ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸ್ವಂತಿಕೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಕೂಡಾ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸೃಷ್ಟಿ. ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯನಾಗುವುದು ಎಂದರೆ ಉದ್ದೇಶಿತ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕ್ರಿಯೆಯೂ ನಮ್ಮದೇ ಆಯ್ಕೆ. ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಳಿಸಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗಲ್ಸ್ ಅವರು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಇದರ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಂಡಿಸಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವ ವರ್ಗವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತದೆ.

೫ ಬಂಡವಾಳವಾದವು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವೆ ಸ್ಪರ್ಧೆ. ಯಾರು ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆಯೋ ಅವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳವಾದವು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಆಸೆಬುರುಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ.ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಯಾವುದು ಆಳಿತ ವರ್ಗದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಉಳಿದವರು ಅನುಕರಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ವರಸೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಳುವ ವರ್ಗವು ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹೇರುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ತಾತ್ವಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜವು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದೂ ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯನೆಂದರೆ ಅವನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನದೇ ಆದ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಅನ್ನುವುದು ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲ ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದದ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಂತೆ ಅನೇಕ ವೈರುದ್ಧ್ಯವಿದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ, ವಸ್ತು ನಿಷ್ಟತೆ ಮತ್ತು ವಿಷಯ ನಿಷ್ಟತೆ,ಖಾಸಗಿ ಮತ್ತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ, ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಬಿಡುವು, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿವೆ.ಲೂಯಿಸ್ ಅಲ್ತೂಸರ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಆದರ್ಶ ಸಮಾಜವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ನಿಜವಾದ ಆದರ್ಶ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಬೇಕು.ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ– ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಣ ಸ್ಪರ್ದೆ ಮತ್ತು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಧೆ. ಮನುಷ್ಯರ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೂ ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂತೆಯೇ ಅವನ ಆರ್ಥಿಕತೆಗೂ ಅವನ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ ತನ್ನ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕಾನಮಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಫಿಲಾಸಫಿಯು ನಿಂತಿರುವುದು ಭಿನ್ನವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ. ರಾಜಕೀಯ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೆಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಭದ್ರವಾದ ತಳಹದಿಯು ಇದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರವೇ.

೬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ೧೯೨೦ರ ಅನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಮಹತ್ವದ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆವೋ ಅದು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದೂ ಹೌದು. ಕವಿತೆಯೊಂದರ ಸಂವೇದನೆಯು ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಸಂವೇದನೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು. ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ಸುಂದರವಾದುದನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನವುದು ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧ ಪಟ್ಟಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸರ್ತಿ ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ತನ್ನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ರೊಮಾಂಟಿಕ್ ಪರಂಪರೆಯು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಲೆಗೆ ವಿನಿಮಯದ ಮೌಲ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸಂಗತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಕೂಡಾ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿಯೇ ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷಣವು ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅನಂತರ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಅದರ ಪಾಡಿಗೆ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಲ್ಲ.ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೌತವಾದದಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣಗಳು ಈಗ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಇದನ್ನು ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಗಳಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇದರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವರು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿಗಳು. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು.

೭ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ತಾತ್ವಿಕ ಮಾಡಿದವರೂ ಇವರೇ. ಬಂಡವಾಳವಾದವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅದನ್ನು ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದವರೂ ಕೂಡಾ ಅವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಎದುರು ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ: ಒಂದು ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತೊಂದು ಆಧುನಿಕತೆ. ಈ ಎರಡನ್ನು ನಾವು ಒಂದು ವಿಧಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಗುರುತಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಶುರುವಾಗುವುದೇ ಜಾಗತಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ.ಆದರೆ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಆಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೂ ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕು. ಅದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆಯೂ ಕೂಡಾ. ಆಧುನಿಕತೆಯು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪಲ್ಲಟವೂ ಹೌದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮತ್ತು ಅವನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. **ಆಧುನಿಕತೆಯು ಮನುಷ್ಯರ** ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಶ್ರಮವು ಬಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮಗಳೇ ಬೇರೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಾಗರಿಕರಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ ನಾಗರಿಕರಿಗೂ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಾಗರಿಕನಿಗೂ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಬಂಡವಾಳವಾದ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಾವು ನಿಜವಾಗಿ ಒಂದು

ಜೀವನವನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನಾವು ನೋಡುವುದೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿರಬೇಕು. ಯಾವ ರಾಜಕೀಯವು ಯಾವ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸಿದೆ ಎಂದೂ ನೋಡಬೇಕು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾವು ತುಲನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮತದಾನವನ್ನು ನಾವು ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮತದಾನವೆಂದರೆ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಾವು ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಎಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅರ್ಥ.

೮ ಆದರೆ ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಖ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರದ ನಿಯಮದಂತೆ ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ವಿಜ್ಞಾನವೆಂದೂ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ ಇಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನವೂ ನಿಯಮವಲ್ಲ. ಅದು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಮನಸ್ಸಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಉದ್ದೇಶಿತ ಮತ್ತು ಅನುದ್ದೇಶಿತವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸು ಎನ್ನವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಹೇಗೆ ಎನ್ನವುದು ಬಹಳ ದೊಡ್ಡದಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು. ದೇಹವನ್ನು ನಾವು ಮೂರ್ತವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಮೂರ್ತವೆಂದು ಕರೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ದೇಹ, ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಡುವಣ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ನಾವು ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೂ ನೋಡಬೇಕು. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ವಿವರಿಸಲು ನಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಸರಿಯಾದ ಪದಗಳು ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸನ್ನು ನಾವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇದನ್ನು ಸಹಜ ಮತ್ತು ಅಸಹಜವೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದೆವು ಎನ್ನವುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ವಿವರಣೆಯು ಇಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮಾಡಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವಕ್ತಿಯೂ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆ ಮಾತ್ರ. ಯಾವಾಗ ಮನುಷ್ಯನು ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆಗ ಅವನ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಮುಗಿಯಿತು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಬಂದರೆ ಅವನು ಅದು ತನ್ನ ದುರಾದೃಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಹೊಣೆಗಾರನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವು ತುಂಬಾ ಸಹಜ ಮತ್ತು ನೇರ. ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರರ ಆಸಕ್ತಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ

ಸಂಬಂಧವೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೂ ಆಯಿತು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ವಿಶೇಷವಾದ ಗಮನವನ್ನು ನೀಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈಗ ಹೇಳುವುದಿದ್ದರೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನದ ಜೊತೆಗೆ ನಾವು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು: ಒಂದು ಲೇಖಕರ ಮನೋಸ್ಥಿತಿ– ಉದಾ: ಜನ್ನ ಮತ್ತು ಅವನ ಧೋರಣೆ.ಎರಡು ಆಯಾ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ನೆಲೆಗಳು. ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಇದನ್ನು ಆಲೋಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಮತ್ತು ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ರಚನೆಗಳಿಗೆ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆ ಅಮೃತಮತಿಯು ತಟ್ಟನೆ ಪಸಾಯದಾನಂಗೊಟ್ಟಳ್ ? ಯಾಕೆ ಪಂಪನ ಕರ್ಣನ ಮಾತು ಆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ? ಯಾಕೆ ಸೀತೆಯು ಪೆಣ್ಣಾಗಿ ಪುಟ್ಟಿದೆನ್ನಯ ದೋಷಂ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ? ಯಾಕೆ ಚಿತ್ತಾಲರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆ ಮಾದರಿಯ ವಿವರಣೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ? ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ನಮ್ಮ ಎದುರು ಇವೆ. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇದು ತೋರುನೋಟ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.

✦



ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಅದು ದಾಖಲೆಯಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನದ ಅರಿವು ಹಾಗೆಯೇ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅದರದೇ ಆದ ಗತಿಯನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಸುಮ್ಮನೆ ಘಟಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನು ಮನಗಾಣಬೇಕು. ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಸಂದರ್ಭಗಳನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಯಾವುದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯವೆಂದ ಕರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ನೋಡುವುದೂ ಇದೆ. ಅಥವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಚಿನ್ನವೊ ಕತ್ತಲೆಯೋ ಬೆಳಕೋ ಎಂದು ಸಾರಾ ಸಗಟಾಗಿ ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ ಯಾವುದು ಕಳೆದು ಹೋಗಿದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವ ಅಗತ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ ಬ್ರೆಕ್ಟ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತು ನಾವು ಅನೇಕರು ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅದನು ಆಳುವವರ ಕತೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಹಾಗೆ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಮತ ಅದು ಯುದ್ಧದ ಕತೆಯೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅದು ಹಿಂಸೆಯ ಚಿತ್ರಣವೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ ಆದರೆ ಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾಕೆಂದ್ರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲು ಯುದ್ಧವು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ತುಣುಕು ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಿತ್ರ, ಮುರಿದು ಬಿದ್ದ ಗೋಡೆ, ಬಿದ್ದ ಗಾಜು, ಕತೆಗಳು ಕೂಡಾ ಚರಿತ್ರೆಯನ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ನಮಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅರಿವು ಬೇಕಾಗುತ್ತದ ಗೊತ್ತಿರಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇವುಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಅ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸರಿಯಾದ ಜ್ಞಾನವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಅಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು. ಹಾಗೆಂದು ಚರಿತ್ರೆಯನ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನೇಕ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಬೇಕು. ಜೀತಗಾರನೇ ವಾಸ್ತವವಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಒಡೆಯನನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನೇ ನಿಜವಾಗಿ ತ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಳುವವನಿಗೆ ಸಂಪತ್ತನ್ನಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನವುದ ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ನೋಡಲ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ISBN 978-93-85120-90-9
9 789385 120909 >

ರಚನ ಪ್ರಕಾಶನ
ಮೈಸೂರು